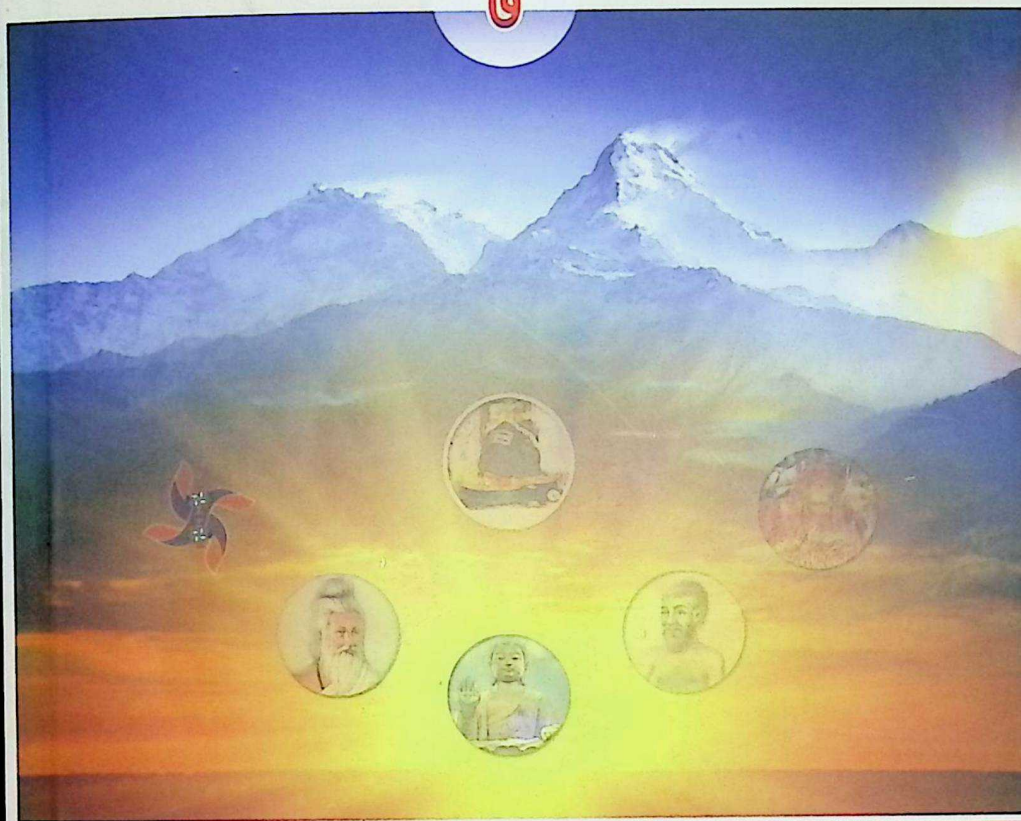


दर्शनावली

७



सम्पादक
प्रा. जगत् उपाध्याय 'प्रेक्षित'
विष्णु प्रभात

नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

दर्शनावली

(७)

सम्पादक
प्रा. जगत् उपाध्याय 'प्रेक्षित'
विष्णु प्रभात



नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान
कमलादी, काठमाडौं

दर्शनावली (७)

- सम्पादक : प्रा. जगत् उपाध्याय 'प्रेक्षित'
विष्णु प्रभात
- प्रकाशक : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान
- संस्करण : पहिलो, वि.सं. २०७७ (१, २०० प्रति)
- कम्प्युटर सेटिङ : रञ्जन घिमिरे
- आवरण सज्जा : वसन्तराज अज्ञात
- मुद्रण : प्रज्ञा छापाखाना,
कमलादी, काठमाडौं
- मूल्य : रु. ३८०/-
- ISBN : 978-9937-723-74-9

कुलपतिको मन्तव्य

नेपालका भाषा, साहित्य, कला, संस्कृति तथा ज्ञान-विज्ञानका विविध विधाको अध्ययन, अनुसन्धान एवम् प्रवर्धन गर्दै तत् तत् विषयमा उत्कृष्ट ग्रन्थ प्रकाशन गर्ने अभिप्रायका साथ वि.सं. २०१४ मा सुरुमा नेपाली साहित्य-कला एकेडेमीका रूपमा स्थापित नेपाल एकेडेमीले क्रमशः रायल नेपाल एकेडेमी र नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानका नामबाट विकसित हुँदै आफूले राज्यबाट प्राप्त गरेको उत्तरदायित्वलाई गहनतापूर्वक वहन गर्दै आएको कुरा सबैलाई अवगत भएकै छ। २०६२/०६३ को जन आन्दोलनपछि साविकको नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानबाट ललितकला एवम् नाट्य-सङ्गीत विधालाई छुट्ट्याई छुट्टाछुट्टै प्रज्ञा-प्रतिष्ठान गठन गरिएको र नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ऐन २०६४ अन्तर्गत नेपालका भाषा, साहित्य, संस्कृति, सामाजिक शास्त्र र दर्शनको अध्ययन, अनुसन्धानमार्फत प्रवर्धन गर्ने उद्देश्यले वर्तमान नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान गठन गरिएको हो। यस अर्थमा आफ्नो गठनदेखिकै विरासत ग्रहण गर्दै हाल कानुनबमोजिमका विषयक्षेत्रमा यो प्रज्ञा-प्रतिष्ठान कार्यरत छ।

भाषा, संस्कृति, धर्म, दर्शन आदि क्षेत्रमा रहेको मुलुकको विविधतालाई सम्बोधन गर्दै यस्तो विविधताभिन्न रहेको एकतालाई अभि-समृद्ध पार्ने क्रममा नेपालका प्राज्ञिक जगत्का समग्र विज्ञहरूलाई समेट्दै अगि बढ्न हामी कटिबद्ध छौं। देशभित्र र बाहिर रहेका समग्र नेपाली स्रष्टाको छाता भई उनीहरूको ज्ञान र सिपलाई अधिकतम प्रयोग गर्दै उनीहरूलाई प्राज्ञिक अध्ययन, अनुसन्धानको अभिभारा प्रदान गर्न प्रज्ञा-प्रतिष्ठान कटिबद्ध छ। यसरी राष्ट्रिय रूपमा समग्र नेपालीहरूको साभा प्राज्ञिक थलो बनाउने लक्ष्यका साथ नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानका नीति र

कार्यक्रम रहने गरेका छन् । यसका अतिरिक्त अन्तर्राष्ट्रिय जगतमा स्थापित समान प्रकृतिका प्राज्ञिक संस्थाहरूसँग संस्थागत समझदारी बढाउँदै प्राज्ञिक आदान-प्रदानमार्फत नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको अन्तर्राष्ट्रिय छवि निर्माण गर्न पनि हामी प्रतिबद्ध छौं । यसरी स्पष्ट राष्ट्रिय एवम् अन्तर्राष्ट्रिय छवि भएको प्रज्ञा-प्रतिष्ठानका रूपमा नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानलाई विकसित गर्ने हाम्रो प्रयासलाई सार्थक बनाउन सरोकारवाला समग्र प्राज्ञहरूको सहयोगको आवश्यकता हामीले महसुस गरेका छौं । यसरी नेपालभित्र र बाहिर पनि गोष्ठी, सेमिनार, सभा, सम्मेलन, अध्ययन, अनुसन्धान एवम् ग्रन्थ प्रकाशनसहित अनुवादमार्फत ज्ञान र सृजनाको आदान-प्रदानमा नै नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान सक्रिय रहने प्रतिबद्धता सरोकारवाला सबै प्राज्ञहरूसँग जाहेर गर्दछौं ।

२०७०.५.३६

(गङ्गाप्रसाद उप्रेती)

कुलपति

नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

प्रकाशकीय

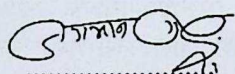
भाषा, साहित्य, धर्म, दर्शन, संस्कृति, समाजशास्त्र, ज्ञान-विज्ञान एवम् कला-वास्तुकला आदि नेपाली जनजीवनका विविध पक्षहरूको अध्ययन अनुसन्धानका माध्यमद्वारा सिङ्गो नेपाल राष्ट्रको सुदृढीकरण र समष्टि रूपमा नेपाली राष्ट्रियताको दिगो विकासमा सघाउ पुऱ्याउने पवित्र उद्देश्यबाट अभिप्रेरित भएर नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको स्थापना गरिएको हो । अतः नेपाल राष्ट्रलाई आवश्यक पर्ने प्रज्ञानको पूर्ति गर्नु नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको प्रमुख दायित्व हो । नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान विगत ६३ वर्षदेखि नेपालको मूर्त-अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको अध्ययन अनुसन्धानका माध्यमबाट नेपाल राष्ट्रको आवश्यकता परिपूर्ति र विश्वसामु नेपाललाई चिनाउने काममा लागि रहेको छ ।

अहिले नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानअन्तर्गत एघारओटा विभागहरू छन् र ती विभागहरू प्रवचन, गोष्ठी, अनुसन्धान परियोजना तथा पत्रिका एवम् पुस्तक प्रकाशनका माध्यमबाट आआफ्ना क्षेत्रको विषयगत उन्नयनमा लागि रहेका छन् ।

यसै गरी युगअनुसार नेपालीहरूका बिच आपसी सद्भाव बढाएर नेपालको अस्मितालाई कायम राखिराख्न सघाउ पुऱ्याउने खालको अध्ययन अनुसन्धानमा पनि नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान निरन्तर रूपले अगि बढिरहेको छ ।

यसै सन्दर्भमा नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको दर्शनशास्त्र विषयसम्बन्धी वार्षिक प्रकाशन दर्शनावली भाग-७ पाठकहरूका हातमा पुऱ्याउन पाउँदा खुसी लागेको छ । दर्शनशास्त्रको अध्ययन र अनुसन्धान गर्न चाहने

पाठकहरूका लागि यो महत्त्वपूर्ण सामग्री बन्ने विश्वास हामीले लिएका छौं। यसमा समाविष्ट लेखहरू दर्शनका क्षेत्रमा साधनारत विद्वान् विदुषीहरूद्वारा परिश्रमपूर्वक तयार गरिएका हुनाले पनि यिनको विशिष्ट महत्त्व छ, भन्ने हामीलाई लागेको छ। नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानका तर्फबाट समस्त लेखकहरूप्रति हार्दिक आभार व्यक्त गर्दछौं। यस भागलाई प्रकाशनयोग्य तुल्याउन अनवरत खट्नुहुने सम्पादकद्वयलगायत प्रकाशनसँग सम्बद्ध सम्पूर्ण कर्मचारीहरूसमेतलाई धन्यवाद दिन्छौं।



(डा. जगमान गुरुड)
उपकुलपति

वि.सं. २०७७ आषाढ
कमलादी, काठमाडौं

सम्पादकीय

नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान हाल भाषा, साहित्य, संस्कृति, दर्शनशास्त्र र सामाजिक शास्त्र गरी पाँचओटा विषय क्षेत्रमा क्रियाशील छ । यी विषय क्षेत्रअन्तर्गत एघारओटा विभाग गठित छन् । भाषाअन्तर्गत नेपाली भाषा र मातृभाषा गरी दुईओटा तथा साहित्यअन्तर्गत पद्य/काव्य, गद्य/आख्यान, अनुवाद, समालोचना र निबन्ध, मातृभाषा साहित्य एवम् लोकवार्ता र बालसाहित्य गरी छओटा अनि संस्कृति, दर्शनशास्त्र र सामाजिक शास्त्रका एक एकओटा विभाग रहेका छन् । यी विभागहरूले आ-आफ्नो विषय क्षेत्रमा वार्षिक रूपमा अध्ययन/अनुसन्धान परियोजनाको सञ्चालन र परियोजनाअन्तर्गत तयार भई विज्ञहरूको मूल्याङ्कनबाट उत्कृष्ट ठहरिएका अनुसन्धानहरूको प्रकाशनका साथै सम्बद्ध विषयमा विचार-गोष्ठी, अन्तरक्रिया, कार्यशाला, सम्मेलन आदि पनि गर्दै आएका छन् । केन्द्रीय योजनाअन्तर्गत पनि कतिपय गहकिला अनुसन्धान, तुलनात्मक रूपमा महत्त्वपूर्ण, खर्चभार बढी पर्ने र समावेशी प्रकृतिका ग्रन्थहरू र पत्रपत्रिकाहरूको प्रकाशन एवम् विशिष्ट स्रष्टाहरूका जन्मजयन्ती, राष्ट्रिय/अन्तर्राष्ट्रिय स्तरका गोष्ठी, सम्मेलन र अन्तरक्रियासमेत आयोजना गरिँदै आएका छन् । प्रतिष्ठानका गतिविधिबाट परापूर्वकालदेखि हिमवत् खण्डका रूपमा रहेको नेपालमा विद्यमान प्राचीन ज्ञान-विज्ञानका विविध विधाहरूका साथै आधुनिक प्राज्ञिक जगत्मा देखापरेका नवीनतम प्रवृत्तिहरूको समेत अध्ययन/अनुसन्धानमा बल पुग्दै आएको छ । पौरस्त्य संस्कृति, सभ्यता, दर्शन, साहित्य, कला, शिक्षा, चिकित्सा, भूगोल, खगोल आदि वाङ्मयको उद्गमस्थल यही हिमवत्खण्ड नेपाल भएको यथार्थलाई समेत आत्मसात् गरी नेपाली विशिष्टतासहितको प्राचीन ऐतिहासिक खोजमा प्रतिष्ठान एकातिर केन्द्रित छ भने अर्कातिर आधुनिक चिन्तन र सृजनाहरूलाई पनि त्यत्तिकै महत्त्व दिएर काम गरिरहेको छ ।

यसै पृष्ठभूमिमा नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको दर्शन विभागद्वारा दर्शनशास्त्रसँग सम्बद्ध अनुसन्धानात्मक लेखरचनाहरू समावेश गर्ने गरी

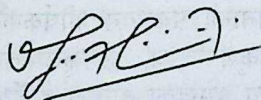
२०६८ सालदेखि 'दर्शनावली' नामक वार्षिक प्रकाशन प्रारम्भ गरिएको थियो । पौरस्त्य परम्पराका ऋग्वेदका केही मन्त्र, शुक्ल यजुर्वेद पूरै, बृहदारण्यकोपनिषद्, छान्दोग्योपनिषद् आदि उपनिषद्हरू, स्मृतिहरू, पुराणहरू, बोन, शैव, शाक्त, साङ्ख्य, योग, बौद्ध, न्याय, वेदान्त, मीमांसा आदि दर्शनलगायत विभिन्न चिन्तनहरू र आर्षकाव्य/महाकाव्य सृजनाहरूको स्फुरणस्थल तथा अनेकौं दार्शनिक/चिन्तकहरूको तपस्या/साधनाभूमि यही अहिलेको नेपाली भूखण्ड रहेको कुरालाई पुष्टि गर्ने प्रशस्त आधारहरू छन् । यसतर्फ विद्वानहरूको अनुसन्धित्सा अनवरत जागृत भइरहेको छ र भइरहनुपर्दछ पनि । यस क्षेत्रमा साधनारत विद्वानहरूलाई 'दर्शनावली' को प्रकाशनबाट अल्पमात्रामै भए पनि अवश्य नै उत्प्रेरणा मिलेको हुनुपर्दछ । त्यस्तै प्रज्ञा-प्रतिष्ठानबाट वार्षिक रूपमा सञ्चालित दर्शनसम्बन्धी अनुसन्धान परियोजनाहरू र तिनको प्रकाशन अनि अन्तर्राष्ट्रिय दर्शन दिवसको अवसरलगायत अन्य विभिन्न समयमा भइरहेका दार्शनिक गोष्ठी, कार्यशाला, सम्मेलन आदिबाट पनि यस क्षेत्रमा क्रियाशील लेखक र साधकहरूमा दर्शन विमर्श गर्ने आधिकारिक प्राज्ञिक चौतारी प्राप्त भएको अनुभूति भइरहेकै अनुमान गर्नु अन्यथा नठहर्ला । उहाँहरूको गवेषणापूर्ण लेखन सक्रियताबाट पौरस्त्य र पाश्चात्य दर्शनका साथै नेपाली भूमिमा प्रवर्तन भएका दर्शन र चिन्तनहरूको उत्खननमा समेत महत्त्वपूर्ण योगदान पुगिरहेको छ । उहाँहरूबाट परिश्रमपूर्वक कलम नचलाइएको भए 'फलामको चिउरा चबाएसरह' मानिने दर्शनजस्तो विषयमा वार्षिक रूपमा 'दर्शनावली' ग्रन्थको प्रकाशन असम्भव नै थियो । 'दर्शनावली' ग्रन्थको प्रस्तुत सातौं भागसम्म प्रकाशन गर्न सक्नुमा दार्शनिक क्षेत्रमा साधनारत हाम्रा लेखकहरूको विद्वत्तापूर्ण सहयोग स्मरणीय छ । उहाँहरूको यही सद्भावपूर्ण सहयोगबाट हामीलाई अगाडि बढ्न थप हौसला मिलेको छ । यसै वर्षबाट परियोजनाका रूपमा औपचारिक ढङ्गले थालिएको 'नेपाली दर्शन' को खोजी यसैको परिणति हो । प्रत्येक वर्ष केही महत्त्वपूर्ण अनुसन्धान र प्रकाशन दर्शन विभागले गर्दै आएको छ । यस वर्ष दर्शन विभागअन्तर्गत 'वैदिक संस्कृतिमा राष्ट्रवाद', 'पौरस्त्य दर्शनमा द्वन्द्ववाद' लगायतका महत्त्वपूर्ण ग्रन्थहरू प्रकाशन भएका छन् । 'वैदिक साम्यवाद र वैज्ञानिक समाजवादको तुलनात्मक अध्ययन', 'वैदिक समाज र दर्शन', 'साङ्ख्यदर्शन र मार्क्सवाद', 'दर्शनमा भौतिकशास्त्र', 'न्याय र वैशेषिक दर्शनका समता र विषमता' लगायतका तुलनात्मक पद्धतिमा आधारित अनुसन्धानहरू केही सम्पन्न भएका र केही सम्पन्न हुँदै छन् ।

अल्पकालिक, मध्यकालिक र दीर्घकालिक योजनासहित दर्शनशास्त्र विभाग अगाडि बढिरहेको छ ।

दर्शनशास्त्र र दर्शनशास्त्र विभागलाई नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको वर्तमान नेतृत्व अर्थात् माननीय कुलपति गङ्गाप्रसाद उप्रेतीज्यू र आदरणीय उपकुलपति डा.जगमान गुरुङज्यूबाट निरन्तर अभिभावकत्व प्राप्त भइरहेको छ । यसै आर्थिक वर्ष २०७६/७७ देखि 'दर्शनावली' ले विभागीय प्रकाशनबाट माथि उक्लेर केन्द्रीय योजनाअन्तर्गतको प्रकाशन हुने अवसर पाएको छ अर्थात् 'दर्शनावली' को प्रस्तुत भाग-७ केन्द्रीय परियोजनाको प्रकाशन शीर्षकको खर्चरकमबाट प्रकाशन हुँदै छ । यसका लागि कुलपतिज्यू, उपकुलपतिज्यू लगायत सिङ्गो प्राज्ञ परिषद् प्रति म विभागीय प्रमुखका नाताले हार्दिक आभार व्यक्त गर्दछु ।

'दर्शनावली' ग्रन्थको प्रस्तुत भाग-७ मा 'पाश्चात्य दर्शनमा प्राकृतिक भौतिकवाद', 'वैशेषिक दर्शनमा पदार्थ चिन्तन', 'मार्क्सवादी दर्शन र कलासाहित्यमा त्यसको प्रभाव', 'नेपाली षड्दर्शन: सङ्क्षिप्त विमर्श', 'भौतिकवादी चार्वाक दर्शन', 'वी.पी.का दृष्टिमा कार्ल मार्क्स: समीक्षात्मक चर्चा', 'मिथिलाको अमूल्य निधि न्यायदर्शन', 'साङ्ख्यदर्शनको उद्भव र विकास', 'अध्यात्मवाद र भौतिकवाद: पूर्वीय दर्शनका दुई सौन्दर्य', 'किरात राई मुन्दुमको तत्त्वमीमांसा', 'शाक्तदर्शनको उद्भव र विकास', 'विज्ञान, धर्म र दर्शन', 'ज्ञानप्राप्तिको एक साधन: तद्विद्यसम्भाषा' र 'महायान बौद्ध दर्शनमा महाकरुणाको स्थान' शीर्षकका अनुसन्धानात्मक लेखहरू समाविष्ट छन् । यहाँ पौरस्त्य दर्शनका भौतिक र आध्यात्मिक धारासँग सम्बन्धित चिन्तनका साथै पाश्चात्य दर्शनको प्राकृतिक भौतिकवादी परम्पराको अन्वेषण गरिएका सामग्री पनि छन् । नेपालमा प्रवर्तित दर्शनहरूमध्ये केही दर्शनको उद्भव, ऐतिहासिक विकासक्रम, तत्त्व, ज्ञान र आचारमीमांसाको विवेचनात्मक परिशीलन गरिएका सामग्रीका साथै आयुर्वेद दर्शनको मौलिक चिन्तन तद्विद्यसम्भाषा र महायान बौद्ध दर्शनको महाकरुणासम्बन्धी सामग्री यस ग्रन्थमा परेका छन् । अन्तर्विषयक र तुलनात्मक अध्ययनमा आधारित सामग्री र पूर्व प्रक्षेपित दृष्टिमाथिका समीक्षा पनि यहाँ छन् । यी सामग्रबाट 'दर्शनावली' ग्रन्थको प्रस्तुत भाग-७ साँच्चिकै प्राज्ञिक, पठनीय र सङ्ग्रहणीय बनेको छ भन्ने विश्वास मैले लिएको छु । यसरी अनुसन्धानात्मक लेखरचना उपलब्ध गराएर सहयोग गर्नुभएकामा सबै विद्वज्जनमा हार्दिक आभार व्यक्त गर्दछु । अन्त्यमा यस ग्रन्थका लागि सामग्री सङ्कलन र सम्पादन कार्यमा समेत संलग्न रहेर सहयोग गर्नुभएकामा नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, दर्शनशास्त्र विभागका पूर्व प्रमुख तथा

वर्तमान सदस्य श्री विष्णु प्रभातलाई हार्दिक धन्यवाद दिन्छु । सुसाङ्ख्य टङ्कन र सज्जाका लागि रञ्जन घिमिरे र आवरण सज्जाका लागि वसन्तराज श्रेष्ठका साथै प्रकाशनसँग सम्बद्ध सबै कर्मचारीहरूलाई धन्यवाद दिदै यहाँ प्रकाशित सामग्री पढेर समीक्षात्मक सुभावसहित 'दर्शनावली' का आगामी भागहरूका निम्ति समेत विद्वत्तापूर्ण अनुसन्धानात्मक लेखरचनाहरू उपलब्ध गराइदिनुहुन समस्त विद्वत् समुदायसमक्ष अपेक्षा र अनुरोध पनि गर्दछु ।



वि.सं. २०७७ आषाढ १५ गते सोमवार
कमलादी, काठमाडौँ

(प्रा. जगत् उपाध्याय 'प्रेक्षित')
प्रमुख
दर्शनशास्त्र विभाग

विषयक्रम

पाश्चात्य दर्शनमा प्राकृतिक भौतिकवाद	
▶ डा. बेदुराम भुसाल	१३
वैशेषिक दर्शनमा पदार्थ चिन्तन	
▶ प्रा. जगत् उपाध्याय 'प्रेक्षित'	२८
मार्क्सवादी दर्शन र कलासाहित्यमा त्यसको प्रभाव	
▶ प्रा.डा. गोपीन्द्र पौडेल	५१
नेपाली षड्दर्शन : सङ्क्षिप्त विमर्श	
▶ विष्णु प्रभात	७०
भौतिकवादी चार्वाक दर्शन	
▶ प्रा.डा. देवीप्रसाद सुवेदी	१११
वी.पी.का दृष्टिमा कार्ल मार्क्स : समीक्षात्मक चर्चा	
▶ नारायणप्रसाद आचार्य	१३५
मिथिलाको अमूल्य निधि न्यायदर्शन	
▶ रामराज रेग्मी	१४८
साङ्ख्यदर्शनको उद्भव र विकास	
▶ समीर सिंह	१७०

अध्यात्मवाद र भौतिकवाद : पूर्वीय दर्शनका दुई सौन्दर्य	
▶ डा. नारायण चालिसे	१८४
किरात राई मुन्दुमको तत्त्व मीमांसा	
▶ डा. भवत राई	२१०
शाक्त दर्शनको उद्भव र विकास	
▶ शीतल गिरी	२१८
विज्ञान, धर्म र दर्शन	
▶ अमय शर्मा	२३७
ज्ञानप्राप्तिको एक साधन : तद्विद्यसम्भाषा	
▶ डा. रामदेव पण्डित	२४७
महायान बौद्ध दर्शनमा महत्करुणाको स्थान	
▶ नेत्र आचार्य	२६५

पाश्चात्य दर्शनमा प्राकृतिक भौतिकवाद

डा. बेदुराम मुसाल

प्राकृतिक भौतिकवाद भनेको प्रकृति एवम् प्राकृतिक घटनालाई जगत् सृष्टिको आद्य कारण र मानव चिन्तन एवम् धर्म-संस्कृति र आचार-व्यवहारको मूल आधार मान्ने दार्शनिक अवधारणा हो । पूर्वीय र पाश्चात्य दुवै दार्शनिक चिन्तनको प्रारम्भ यही प्रकृतिवादी अवधारणाबाट भएको पाइन्छ । जसरी प्राचीन पूर्वीय चिन्तनमा जल, तेज, वायु, आकाश र पृथ्वीलाई सृष्टिका आधार मानिन्थ्यो त्यसै गरी प्राचीन पाश्चात्य दर्शनमा पनि पानी, अग्नि, वायु र पृथ्वीलाई सृष्टिका मूल आधार मानिन्थ्यो । प्राचीन पाश्चात्य दर्शनको प्राकृतिक भौतिकवादका तीन पक्ष छन् : १. प्रारम्भिक प्रकृतिवाद, २. प्रारम्भिक द्वन्द्ववाद र ३. परमाणुवाद ।

१. प्रारम्भिक प्रकृतिवाद

हाम्रो जस्तै पश्चिमको प्रारम्भिक दर्शन पनि प्राकृतिक भौतिकवादी नै थियो । त्यसका प्रथम प्रवर्तक प्राचीन ग्रीसको एक उपनिवेशका रूपमा रहेको आयोनिया टापुको मिलेसस नगर निवासी थेल्स थिए । पश्चिमका जेठा दार्शनिक मानिने उनी इसापूर्व सातौँ-छैटौँ शताब्दीका (लगभग ६२४-५५० इसापूर्व) का चिन्तक थिए । प्रसिद्ध पाश्चात्य दार्शनिक एरिस्टोटल बताएअनुसार थेल्सले पानीलाई सृष्टिको मूल आधार मान्दथे ।^१ उनका अनुसार पानी नै सबै कुराको आधार हो । अरू सबै वस्तुहरू पानीका विविध रूप हुन् । पृथ्वीलाई पानीले चारैतिरबाट घेरेको छ । पृथ्वी पानीको अनन्त सागरमा तैरिन्छ र त्यसले आफूलाई चाहिने सबै चिज पानीबाट नै प्राप्त गर्दछ ।^२ उनी आत्मालाई गतिको स्रोतका रूपमा मान्दथे ।^३ दर्शनका

1 M.Mahom, J. H. (trans, 1896). *The Metaphysics of Aristotle*. p. 14.

2 Weber, A. (1925). *History of Philosophy*. p. 9.

इतिहासकार जिलरका अनुसार थेल्सले सर्वप्रथम वस्तुहरूको प्राकृतिक आधार वा कारणका बारेमा सामान्य जिज्ञासा राखेका थिए र त्यस जिज्ञासाको उत्तरमा सबैको आधार पानी हो भन्ने घोषणा गरेका थिए।³

थेल्सपछिका मिलेसस निवासी दार्शनिक अनेक्सिमेन्डर थिए। उनी इसापूर्व छैठौँ शताब्दीका थिए। उनले पनि सृष्टिको मूल आधार वा आद्य कारण भौतिक हो भन्ने नै मान्दथे तर उनले त्यसलाई थेल्सले जस्तै पानी वा अरू कुनै खास वस्तु नभनेर मूल पदार्थ मात्र भन्दथे र उनको त्यो मूल पदार्थ निराकार, असीम र रूपहीन थियो।⁴ त्यही मूल पदार्थले पृथ्वीलाई फलदायी या उत्पादनशील बनाउँछ। यो नै स्वर्ग र मर्त्यलोकको आमा हो। अस्तित्वमा रहेका सबै वस्तु यसैका उपज हुन्। सारा संसारलाई यसैले घेरेको छ र साराको नियमन पनि यसैले गर्दछ भन्ने उनको मत थियो।⁵ उनका अनुसार एक समयमा सृष्टिका चार तत्त्व एक-आपसमा जोडिएर रहेका थिए। पृथ्वी सबभन्दा गह्रौँ भएकाले केन्द्रभागमा रहेको थियो। पानीले पृथ्वीलाई घेरेको थियो। त्यसको बाहिरपट्टि कुहिरो थियो। आगोले पानीलाई तताइरहेको थियो। पानी तातेर बाफ निस्कदै गएपछि शुष्क जमिन देखापर्नुका साथै कुहिरोको आयतनमा वृद्धि भयो अनि त्यसको दबाव बढ्न गई सृष्टिको अग्निमय तानाबाना टुटेर विश्वलाई चारैतिरबाट घेर्ने वायुका नलीहरूमा बन्द अग्नि चक्रहरू उत्पन्न भए। अन्तरिक्षमा देखिने पिण्डहरू तिनै वायुनलीमा रहेका छिद्रहरू हुन्। ग्रहण लाग्नु भनेको तिनै छिद्रहरू आंशिक वा पूर्ण रूपले बन्द हुनु हो। उनका अनुसार संसारका वस्तुहरूमा हुने परिवर्तनको कारण गति र अलगाव हो। असीम तत्त्वको गतिका कारण तत्त्वहरूमा विभाजन हुन्छ। त्यस्तो विभाजन सर्वप्रथम तातो र चिसोमा भएको थियो। गति शाश्वत हो र त्यसैका कारणले संसार अस्तित्वमा आएको हो।

अनेक्सिमेन्डरको यस सृष्टि सिद्धान्तमा कहीं कतै पनि कुनै ईश्वर वा जलदेवतालाई ठाउँ दिइएको छैन। उनको चिन्तन प्राकृतिक शक्ति वा भौतिक पदार्थमा आधारित छ। उनको मानव उत्पत्तिसम्बन्धी चिन्तनमा पनि कुनै ईश्वरवादी धारणा रहेको छैन। उनले जीव विकासको सिद्धान्तलाई समात्न खोजेका छन्। उनका विचारमा जनावरहरू सूर्यद्वारा सृजित वाष्पकणबाट पैदा भएका हुन् र मान्छे अर्को जनावर अर्थात्

- 3 Nahm, M. C. (1947). *Selections from Early Greek Philosophy*. p. 57.
- 4 Zeller, E. (1881). *A History of Greek Philosophy*. Vol.1. pp. 216-17.
- 5 Stace, W.T. (1920). *A Critical History of Greek Philosophy*. p. 24.
- 6 Weber, A. (1925). *History of Philosophy*. p. 9.

माछोबाट पैदा भएको हो किनभने ऊ सुरुमा माछो जस्तै थियो ।¹ उनले के भनेका छन् भने जमिनमा बस्ने जनावरहरूभन्दा पहिले माछा उत्पन्न भयो । शुष्क जमिन देखापरेपछि माछाले पनि आफूलाई शुष्क जमिनमा रहन योग्य बनायो । मानिस पनि एक पटक माछाको अवस्थामा थियो र त्यसैबाट विकास भएको हो ।²

मिलेससनिवासी तेस्रो दार्शनिक थिए अनेक्सिमेन्स । अनेक्सिमेन्डरभन्दा केही समयपछिका अनेक्सिमेन्स पनि प्रकृतिवादी दार्शनिक नै थिए र सृष्टिको मूल आधार भौतिक हो भन्ने नै मान्दथे । उनले वायुलाई सृष्टिको मूल आधार मान्दथे । उनको वायु पनि अनेक्सिमेन्डरको पदार्थ जस्तै असीम छ । उनका अनुसार वायु स्वयम् गतिमान् छ र यसमा गतिको शक्ति अन्तर्निहित छ । गतिको त्यही शक्तिले गर्दा वायुबाट ब्रह्माण्डको सृष्टि भएको हो । सृष्टिका क्रममा विरलीकरण (Rarefaction) र सघनीकरण (Condensation) नामक दुई परस्पर विपरीत चरित्रका प्रक्रियाले काम गर्दछन् । विरलीकरण भनेको वायु उष्म वा तातो भएर पातलिने क्रिया हो भने सघनीकरण भनेको वायु चिसो भएर बाक्लिँदै जाने क्रिया हो । विरलीकरणद्वारा वायु अग्निमा रूपान्तरण हुन्छ; ताराहरू वायुमाथि अग्नि जस्तै भएर रहेका छन् । सङ्घन क्रियाद्वारा वायु पहिले बादल बन्दछ र त्यसपछि भन्ने सघन बन्दै गएर क्रमशः जल, भूमि र चट्टानमा परिणत हुन्छ । कालान्तरमा विश्व फेरि विघटित भएर पुनः मूल तत्त्व वायुमै मिल्दछ ।³

अनेक्सिमेन्सले जीवित रहने र श्वास लिने जीवाङ्गका रूपमा सूक्ष्म जगत्को व्याख्या गरेका छन् र श्वासको उपस्थितिका कारण तिनीहरूमा गति र परिवर्तन हुने तर्क गरेका छन् । उनले जीवन र जीवनमा हुने परिवर्तनको आधार वायुलाई नै मानेका छन् ।⁴

एरिस्टोटलका अनुसार अनेक्सिमेन्सले जस्तै डाओजेन्स पनि वायुलाई सृष्टिको मूल आधार मान्दथे भने हिप्पापस र हेराक्लिट्स अग्निलाई प्राथमिक तत्त्व मान्दथे । एम्पेदोकलले चाहिँ चार तत्त्व (वायु, अग्नि, जल र पृथ्वी) मान्दथे ।⁵ यस प्रकार प्रकृतिवादीहरू पृथ्वी, जल, अग्नि र वायुलाई सृष्टिका मूल तत्त्व मान्दथे । उनीहरूले प्राकृतिक घटनाहरूप्रति गहिरो चाख

-
- 1 Nahm, M. C. (1947). *Selections from Early Greek Philosophy*. p. 65.
 - 2 Farrington, B. (1949). *Greek Science*. p. 33.
 - 3 Stace, W.T. (1920). *A Critical History of Greek Philosophy*. p. 28.
 - 4 Nahm, M. C. (1947). *Selections from Early Greek Philosophy*. p. 59.
 - 5 M'Mahom, J. H. (trans, 1896). *The Metaphysics of Aristotle*. p. 15.

राख्नुका साथै कुनै काल्पनिक शक्तिको सहारा नलिई वस्तुगत आधारमा नै ती घटनाहरूको व्याख्या गर्ने प्रयत्न गरेका थिए। फेरिड्टनका अनुसार उनीहरूको चिन्तनले पहिलो पटक ब्रह्माण्डको शुद्ध प्रकृतिवादी विश्लेषण गरेको थियो।^६ त्यसैले उनीहरूको चिन्तनलाई स्वतःस्फूर्त प्रकृतिवादी चिन्तन एवम् एक प्रकारको प्राकृतिक भौतिकवादी चिन्तन मानिन्छ।

२. प्रारम्भिक द्वन्द्ववाद

प्राचीन युनानी दर्शनमा प्रकट भएको प्रकृतिवादी भौतिकवादको दोस्रो धारा थियो प्रारम्भिक द्वन्द्ववाद। त्यस धाराका प्रतिपादक थिए हेराक्लिट्स। उनी इसापूर्व छैटौँ शताब्दीको उत्तरार्ध र पाँचौँ शताब्दीको पूर्वार्ध (लगभग ५४४-४८४ इसापूर्व) का थिए। उनले 'प्रकृतिका सम्बन्धमा' भन्ने पुस्तक लेखी आफ्नो दार्शनिक सिद्धान्त अगाडि सारेका थिए। उनको दर्शन एलियावादीहरूको एकतत्त्ववादी दर्शनको प्रतिवादका रूपमा आएको थियो भनिन्छ किनभने एलियावादीहरू परम सत्ता मात्र यथार्थ हो प्रकट सत्ता र परिवर्तन सबै भ्रम हो भन्दथे भने यी प्रकट सत्ता र परिवर्तन यथार्थ हो, परम सत्ता भ्रम हो भन्दथे।^७

हेराक्लिट्सको 'सबैका लागि समान रहेको यो विश्व कुनै देवता वा मानवको रचना होइन, यो त निश्चित अन्तरालमा दन्कने र निश्चित अन्तरालमा निम्ने एक अग्निको रूपमा सदैव रहिआएको थियो, आज पनि छ र सदैव रहनेछ' भन्ने भनाइका आधारमा उनले अग्निलाई प्राथमिक तत्त्व मानेका थिए भनिन्छ।^८ उनले कसैलाई पनि सृष्टिकर्ता मानेका छैनन्। उनले त सृष्टि कालक्रममा आफैँ भएको हो र ऊ स्वयम् आफ्नो नियामक हो भन्ने धारणाका साथ सङ्घर्ष र एकतालाई समस्त वस्तुहरूको जनक मानेका छन्।^९ उनको दृष्टिकोणअनुसार स्वयम्मा विद्यमान आन्तरिक अन्तर्विरोधका कारणले हरेक वस्तु निरन्तर गतिमान् र अस्तित्ववान् हुन्छ। सृष्टि र विनाशको सिङ्गो प्रक्रिया नै परस्पर विरोधी तत्त्व एवम् परस्पर विरोधी सिद्धान्तहरूको सामञ्जस्यपूर्ण योगको परिणाम हो। यदि एक अर्कामा भिन्न र एक-अर्कासँग टकराइरहने कुनै पनि सत्ता एकले अर्कालाई आंशिक रूपमा समाप्त पार्ने र आंशिक रूपमा आकर्षण गर्ने तथा एक अर्कामा समाहित हुने परस्पर विरोधी अवस्थामा नरहने हो

6 Farrington, B. (1949). *Greek Science*. p. 29.

7 Stace, W.T. (1920). *A Critical History of Greek Philosophy*. p. 73.

8 Zeller, E. (1881). *A History of Greek Philosophy*. Vol.1. pp. 216-17.

9 Nahm, M. C. (1947). *Selections from Early Greek Philosophy*. p. 91.

भने सम्पूर्ण यथार्थ जगत् र जीवन नै ठप्प भएर समाप्त हुन्छ । त्यसैले अस्तित्व भनेको एकता र सङ्घर्षको योग हो । एकताको सीमा त्यहीँसम्म हुन्छ, जहाँसम्म विभाजनको सीमा छ, किनभने एकता भनेको नै प्रतिपक्षहरूको संयोग एवम् समागम हो; एकताले अनेकताको, आकर्षणले विकर्षणको र सामञ्जस्यले असामञ्जस्यको माग गर्दछ; अनुकूल र प्रतिकूल, समग्र र अंश, सङ्गत र असङ्गत आदि पक्षहरू एकसाथ भएपछि एकबाट सबैको र सबैबाट एकको आविर्भाव हुन्छ ।¹

हेराक्लिटस्का अनुसार वस्तुहरू अग्निबाट सघनीकरण (Condensation) र विरलीकरण (Rarefaction) प्रक्रियाद्वारा अस्तित्वमा आउँछन् र फेरि अग्निमै गएर समाहित हुन्छन् । संसार बन्ने क्रममा सर्वप्रथम आदि अग्नि आफूभन्दा विपरीत प्रकृतिको पानीमा बदलिन्छ र फेरि अर्को स्वरूपमा बदलिएर एकातर्फ ठोस प्रकृतिको पृथ्वी बन्दछ भने अर्कातर्फ तातो वायुसमेत बन्दछ । आत्मा पानीबाट बन्दछ र पानी पृथ्वीबाट बन्दछ । आत्माका लागि पानी बन्नु मृत्यु हो भने पानीका लागि पृथ्वी बन्नु मृत्यु हो ।²

जर्ज हेगेलका अनुसार हेराक्लिटस् के भन्दथे हुनु र नहुनु एकै हो । हरेक चिज छ पनि, छैन पनि । हरेक वस्तु निरन्तर परिवर्तनको प्रवाहमा हुन्छ । कुनै पनि वस्तु सधैं एकैनास रहँदैन ।³ हेराक्लिटस्का अनुसार संसारको कुनै पनि वस्तु स्थिर र स्थायी छैन । यस संसारका सबै चिज आफ्ना अग्रजहरूलाई निरन्तर धकेलिरहने भरना जस्तै अविरल गतिमा बगिरहन्छन् । कुनै पनि चिज उही रहँदैन । हरेक चिज आफ्नो विपरीतमा बदलिन्छ ।⁴ अग्नि सबै वस्तुमा बदलिन्छ र सबै वस्तु अग्निमा बदलिन्छन् । चिसो वस्तु तातो र तातो वस्तु चिसो हुन्छ । भिजेको सुक्छ र सुखा भिज्दछ ।⁵ सबै वस्तुको आउने र जाने क्रम चलिरहन्छ । हरेक वस्तु एउटा अवस्थाबाट विघटित भएर अर्को अवस्था वा रूपमा समाहित हुन्छ । वस्तुको एउटा अवस्थाबाट अर्को अवस्था उत्पन्न हुन्छ । जीवनबाट मृत्युको

-
- 1 Fairbanks, A. (1898). *The first philosophers of Greece*. pp. 39
 - 2 Zeller, E. (1881). *A History of Greek Philosophy*. Vol. 2. pp. 29, 48 & 50.
 - 3 Hegel, G. W. F. (1892). *Lectures on the History of Philosophy*. pp. 282-83.
 - 4 Zeller, E. (1881). *A History of Greek Philosophy*. Vol. 2. pp. 11-12.
 - 5 Nahm, M. C. (1947). *Selections from Early Greek Philosophy*. p. 91.

र मृत्युवाट जीवनको आविर्भाव हुन्छ ।^६ जीवन र जीवनको चेतना गतिको अविच्छिन्न प्रवाहवाट प्राप्त हुन्छ ।

हेराक्लिट्सका केही प्रसिद्ध भनाइहरू यस्ता छन् : “विपरीतहरूको एकता हुन्छ । ... सबै वस्तु द्वन्द्ववाट अस्तित्वमा आउँछन् । ...सूर्य प्रतिदिन एक नयाँ सूर्य हुन्छ ।... एउटै नदीमा दुई पटक डुब्न सकिँदैन किनकि पानी निरन्तर बगिरहने हुँदा नदी तुरुन्तै अर्को भइहाल्छ ।...असल र खराब सँगै हुन्छन् । ...सुरु र अन्त्य साभ्ना हुन् । ...जीवन र मृत्यु, जागनु र निदाउनु, युवावस्था र वृद्धावस्था सबै एकै हुन् किनभने तिनीहरू एक-अर्कामा बदलिन्छन् । ...हामी एउटै नदीमा तछ्छौं पनि, तर्दैनौं पनि । हामी छौं पनि, छैनौं पनि । ...सबै वस्तु द्वन्द्वमार्फत आउँछन् र जान्छन् । ...रहस्यवादी कर्मकाण्ड एक अपवित्र कर्म हो ।.. यदि देवता छन् भने तिनीहरूका बारेमा चिन्ता किन गर्ने ? उनीहरूका बारेमा चिन्ता गर्नु भनेको देवता छन् भनेर नमान्नु हो ।... मानिसहरू देवताका ती मूर्तिहरूका अगाडि प्रार्थना गर्दछन् जो उनीहरूको प्रार्थना सुन्नै सक्तैनन् । यदि सुनिहाले भने पनि केही दिन सक्तैनन् । त्यसरी नै तिनले केही माग्न पनि सक्तैनन् ।”^६

उपर्युक्त भनाइहरूले हेराक्लिट्सको द्वन्द्ववादी एवम् भौतिकवादी दृष्टिकोणलाई प्रकट गर्दछन् । तर उनी रहेको समाज विकासको अत्यन्त निम्न स्तरमा रहेकाले प्रकृतिका धेरै नियमहरू ज्ञात भइसकेका थिएनन् । समाजको उत्पादक शक्ति पनि धेरै कमजोर अवस्थामा थियो । वैज्ञानिक आविष्कारहरू केही पनि भएका थिएनन् । त्यस अवस्थामा उनको चिन्तन अत्यन्त सरल, स्वतःस्फूर्त र प्राकृतिक चरित्रको हुनु स्वाभाविकै हो । त्यसैले उनको द्वन्द्ववाद प्रारम्भिक स्तरको द्वन्द्ववाद मात्र थियो ।

३. परमाणुवाद

परमाणुवाद भनेको जगत्को निर्माण गतिमान् परमाणु अर्थात् पदार्थका ससाना अविभाज्य कणहरू आपसमा मिलेर भएको छ भन्ने दार्शनिक अवधारणा हो । यसको प्रथम प्रतिपादन दक्षिण एसियाको वैशेषिक दर्शनमा भएको थियो र यसका प्रथम प्रतिपादक महर्षि कणाद थिए । परमाणु (Atom) को अर्थ विभाजन नहुने अर्थात् अविभाज्य कण भन्ने हो । पदार्थको कुनै पनि भागलाई विभाजन गर्दै जाँदा जब विभाजन हुन नसक्ने बिन्दुमा पुगिन्छ, पदार्थको त्यही अविभाज्य अवस्था नै परमाणु हो ।

-
- 6 Nahm, M. C. (1947). *Selections from Early Greek Philosophy*. p. 90.
 7 Zeller, E. (1881). *A History of Greek Philosophy*. Vol. 2. pp. 18.
 8 Fairbanks, A. (1898). *The first philosophers of Greece*. pp. 25-55.

संसारका सबै वस्तु यस्तै सूक्ष्म अविभाज्य कणहरूबाट बनेका छन् भन्ने प्राचीन परमाणुवादीहरूको मान्यता थियो । उनीहरूले परमाणुहरूको संयोजन र वियोजन हुने कुरा पनि गरेका थिए । त्यस संयोजन र वियोजन कार्यको सम्पादनका निमित्त परमाणुभन्दा भिन्न चरित्रको वस्तु आवश्यक पर्दछ भन्ने तर्कका साथ शून्यता वा रिक्त स्थानको कल्पना पनि उनीहरूले गरेका थिए । युनानी दर्शनमा परमाणुवादको उदय परमेनाइडिजका उत्तराधिकारीहरूले ल्याएको एकतत्त्ववाद र एम्पेदोकल एवम् अनाक्सागोरसको बहुतत्त्ववादविचको चर्को द्वन्द्वका माझबाट भएको हो ।^१ प्राचीन पाश्चात्य दर्शनमा तीन जना मुख्य परमाणुवादी दार्शनिक छन् । ती हुन् : ल्युसिपस, डेमोक्रेटस् र एपिकुरस । यी तीनमध्ये ल्युसिपस त्यति धेरै प्रचारित छैनन् यद्यपि उनी नै ग्रीक दर्शनमा परमाणुवादी धाराका संस्थापक मानिन्छन् ।^२ यी तीनका अतिरिक्त एपिकुरसको दार्शनिक चिन्तनका विस्तारक लुक्रेटिसको नाम पनि परमाणुवादीमा नै जोडिन्छ ।

ल्युसिपस इसापूर्व पाँचौं शताब्दी (लगभग ५००-४४० इसापूर्व) का हुन् । यिनी डेमोक्रेटस्भन्दा जेठा तथा परमेनाइडिजभन्दा कान्छा र जेनोफेन तथा एम्पेदोकलका समकालीन थिए । दर्शनका इतिहासकार जिलरका अनुसार परमाणुवादका मूलभूत प्रस्थापनहरूको प्रतिपादन यिनैले गरेका थिए ।^३ उनका दुई रचनामध्ये एउटा परमाणुवादको आधार रचना थियो, जुन पछि उनैका शिष्य डेमोक्रेटस्का रचनामा गाभिएको थियो ।^४ दर्शनका अर्का इतिहासकार वर्नेटले थियोफ्रास्टोसको रचनाबाट उद्धरण गर्दै बताएअनुसार ल्युसिपसले परमेनाइडिज, जेनोफेन आदि दार्शनिकका एउटै अविचलित एवम् असृजित निश्चित सत्ता मान्ने अवधारणा विपरीत परमाणु नामक सदा गतिमान् असङ्ख्य तत्त्वहरूको अवधारणाका साथै वस्तुहरू अविच्छिन्न रूपमा अस्तित्वमा आउने तथा बदलिइरहने भएकाले परमाणुहरू विभिन्न प्रकारका नभएर एउटै हुनुपर्ने कुनै कारण छैन, त्यसैले तिनीहरूका रूप धेरै छन् भन्ने अवधारणा प्रस्तुत गरेका थिए ।^५ वेलीका अनुसार ल्युसिपसले शून्य स्थान (space) वास्तविक होइन किनभने त्यसमा पदार्थका प्रारम्भिक गुण छैनन् । त्यसले छुँदैन र त्यो छोड्दैन पनि । अतः हामीले अस्तित्वसम्बन्धी नयाँ सोच बनाउनुपर्दछ, जसमा यस्तो अभौतिक

1 Bailey, C. (non). *Greek Atomists and Epicurus*. p. 69.

2 Bailey, C. (non). *Greek Atomists and Epicurus*. p. 64.

3 Zeller, E. (1881). *A History of Greek Philosophy*. Vol.2. p. 209.

4 Zeller, E. (1948). *Outlines of the History of Greek Philosophy*. p. 64.

5 Burnet, J. (1892). *Early Greek Philosophy*. p.353.

वस्तु होस्, जो आफै पूर्ण वास्तविक नभए तापनि त्यसमा पूर्ण वास्तविकता अर्थात् पदार्थ गतिमान् हुन सकोस् । यो नयाँ अवधारणा उनले प्रस्तुत गरेका थिए ।^६ यसरी उनले आफ्नो पदार्थको विशिष्ट असीमिततासम्बन्धी अवधारणाको आवश्यक आधार स्थापित गरेका थिए । सङ्क्षेपमा भन्नुपर्दा उनले तीनओटा प्रस्थापना अगाडि सारेका थिए : १. निरपेक्ष शून्य, २. त्यस शून्यमा गतिमान् परमाणु र ३. यान्त्रिक आशयकता । त्यसका साथै उनले कारणताको नियम र पर्याप्त कारणको सिद्धान्त पनि प्रतिपादन गरेका थिए ।^७ उनको त्यही सिद्धान्त नै विनाकारण कुनै पनि कार्य हुँदैन र सबैको उदय निश्चित आधारमा र आवश्यकताका बलमा मात्र हुन्छ भन्ने अवधारणाको जग थियो । ल्युसिपसको मुख्य सिद्धान्त अन्तरिक्षको शून्यतामा अलगिएर रहेका पदार्थका ससाना समरूपी कण अर्थात् परमाणुहरूसम्बन्धी अवधारणा हो । उनका परमाणु र अन्तरिक्ष दुवै असीम छन् । परमाणुहरू सङ्ख्यामा असीम छन् भने अन्तरिक्ष विस्तारमा असीम छ । परमाणुका दुई गुण छन् : पहिलो तिनीहरू पूर्णतः समरूप छन्, दोस्रो तिनीहरू अविभाज्य छन् । सम्पूर्ण असीम छ, त्यही असीमबाट विभिन्न आकारका परमाणुहरू शून्य दिक् (स्थान) मा प्रवेश गर्दछन् । तिनीहरू आपसमा एकत्र हुँदा एउटा भुमरी बन्दछ । जसमा उनीहरू ठोक्किन्छन् । त्यस क्रममा एक-आपसमा जोडिने वा छुट्टिने कार्य हुन्छ । हल्का खाले बाहिर फ्याँकिन्छन् भने गह्रौँ खाले एकै ठाउँमा रहेर सँगसँगै घुम्न थाल्दछन् र एउटा प्रारम्भिक प्रणाली बन्दछ । यसै प्रक्रियाबाट असङ्ख्य विश्वहरू बन्दछन् ।^८ ल्युसिपसका विचारमा कुनै पनि घटना स्वच्छन्द ढङ्गले (Randomly) घट्दैन । सबै काम निश्चित कारण र आवश्यकताले हुन्छ ।^९ शून्यबाट या अस्तित्वविहीनताबाट कुनै पनि वस्तुको सिर्जना हुँदैन । शून्यता भनेको अस्तित्वविहीनता हो । अस्तित्वसँगै अस्तित्वविहीनता पनि छ । शून्यता नभए गति असम्भव हुन्छ ।^{१०}

डेमोक्रेटस् इसापूर्व पाँचौँ-चौथो शताब्दी (लगभग ४६०-३७० इसापूर्व) हुन् । उनले ल्युसिपसद्वारा प्रतिपादित परमाणुवादको थप विस्तार र विकास गरेका थिए । उनका अनुसार ब्रह्माण्डका प्राथमिक आधार परमाणु र शून्य दिक् (स्थान) हुन् । असङ्ख्य संसार छन् । तिनीहरू

6 Bailey, C. (non). *Greek Atomists and Epicurus*. p. 75.

7 Frolov, I. (ed.). (1984). *Dictionary of Philosophy*. p. 223.

8 Nahm, M.C. (1947). *Selections from Early Greek Philosophy*. p. 160.

9 Bailey, C. (non). *Greek Atomists and Epicurus*. p. 85.

10 Zeller, E. (1881). *A History of Greek Philosophy*. Vol.2. p. 209.

अस्तित्वमा आउँछन् र नष्ट हुन्छन् । कुनै पनि चिज शून्यबाट आउँदैन र फेरि शून्यमै गएर विलाउँदैन । सबै कुरा आश्यकताले घटित हुन्छन्; आश्यकता नै सम्पूर्ण सृष्टिको कारण हो । परमाणुहरू ब्रह्माण्डीय भुमरीमा उत्पन्न भएका हुन् । तिनीहरू आकार र सङ्ख्यामा असीम छन् । तिनीहरूबाटै अग्नि, जल, वायु र पृथ्वीलगायत सबै सम्मिश्रित वस्तुहरू बनेका हुन् । सूर्य र चन्द्र पनि परमाणुबाटै बनेका छन् । हाम्रो आत्मासमेत परमाणुबाट नै बनेको छ ।^१ वेलीले एरिस्टोटललाई उद्धृत गरेर बताएअनुसार डेमोक्रेटस् शाश्वत वस्तुहरूको स्वभाव असीम सङ्ख्याका ससाना कणहरूमा अस्तित्ववान् हुने खालको छ भन्ने मान्दथे र भौतिक अनुसन्धानको आधार पदार्थको नित्यता हो भन्ने कुरामा जोड दिन्थे ।^२ पदार्थका विभिन्न रूपहरूको उत्पत्तिका सम्बन्धमा उनको धारणा शून्यतामा चारैतिर घुमिरहेका परमाणुहरू आपसमा जोडिएर वा जोल्टिएर एकाकार भई पदार्थको नयाँ रूप पैदा हुन्छ भन्ने थियो ।^३ आत्माका सम्बन्धमा उनको धारणा यस्तो थियो— “आत्मा सबैभन्दा बढी गतिशील गोलाकार परमाणुबाट बनेको छ र त्यसको स्वभाव आगोको जस्तै छ । जब मृत्यु हुन्छ तब आत्मा पनि नष्ट हुन्छ । गोलाकार परमाणुहरू बाहिरी हावामा तितरबितर हुन्छन् ।”^४ ल्युसिपसको शरीरमा सम्बेदना उत्पन्न हुने कारण आत्मा हो भन्ने धारणालाई डेमोक्रेटस्ले थप विस्तार गरेका थिए ।

युनानका अर्का परमाणुवादी दार्शनिक एपिकुरस थिए । उनी इसापूर्व चौथो-तेस्रो शताब्दी (३४१-२७० इसापूर्व) का थिए । उनले परमाणुवादलाई डेमोक्रेटस्ले भन्दा पनि अझै विस्तारपूर्वक प्रतिपादन र व्याख्या गरेका थिए । उनी प्राचीन कालका सबैभन्दा बढी लेखेर छाड्ने दार्शनिक मानिन्छन् । उनले थुप्रै पुस्तक र चिठीहरू लेखेका थिए । उनले कुनै पनि वस्तु शून्यबाट वा अस्तित्वविहीनताबाट पैदा हुँदैन र त्यो फेरि शून्यमै वा अस्तित्वविहीनतामै गएर विलाउँदैन भन्ने तथा पिण्डहरू र शून्य दिक् (स्थान) वाहेक अरू कुनै पनि अस्तित्व छैन भन्ने ल्युसिपस र डेमोक्रेटस्का दुई मूलभूत सिद्धान्तलाई नै अँगालेका थिए । उनका अनुसार सिङ्गो ब्रह्माण्ड नै पिण्डहरू तथा दिक् हो र पिण्ड भनेका अविभाज्य परमाणुहरू हुन् ।^५ ब्रह्माण्डमा संसार धेरै छन् र परमाणुको सङ्ख्या असीम छ भन्नेमा

- 1 Nahm, M.C. (1947). *Selections from Early Greek Philosophy*. p. 165.
- 2 Bailey, C. (non). *Greek Atomists and Epicurus*. pp. 117 & 123.
- 3 Bailey, C. (non). *Greek Atomists and Epicurus*. p. 138.
- 4 Bailey, C. (non). *Greek Atomists and Epicurus*. pp. 156 & 160.
- 5 Taylor, A. E. (1911). *Epicurus*. p. 57.

पनि उनी सहमत थिए । उनका अनुसार जो सीमित हुन्छ, त्यसको अन्तिम किनारा हुनुपर्दछ । ब्रह्माण्डको कुनै अन्तिम किनारा छैन, त्यसैले यो असीम छ । शून्यताको क्षेत्र र परमाणुको सङ्ख्या दुवै असीम छन् । यदि शून्यता असीम र परमाणुको सङ्ख्या सीमित भएको भए शून्यताले तानेर सबै परमाणुहरूलाई एकातिर लगिदिने थियो ।^६

टायलोरले सेक्सटस एम्पिरिकसलाई उद्धृत गर्दै बताएअनुसार एपिकुरस 'दर्शन एउटा यस्तो क्रियाकलाप हो, जसले तर्क र बहसद्वारा सुखी जीवन पैदा गर्दछ' भन्ने गर्दथे ।^७ उनी ब्रह्माण्ड निर्माणको सामान्य सिद्धान्तका रूपमा भौतिकशास्त्रलाई मान्दथे । उनका विचारमा भौतिकशास्त्रले संसारसम्बन्धी शुद्ध प्रकृतिवादी सिद्धान्त प्रस्तुत गरेर हामीलाई ईश्वरसम्बन्धी सबै विश्वास, ईश्वरले गर्ने न्यायप्रतिको त्रास र ईश्वरको मन जित्नुपर्ने चिन्ताबाट मुक्त गर्नुका साथै आत्माको मरणशीलता प्रमाणित गर्दै अज्ञात भविष्यको अन्धविश्वासले ग्रस्त आतङ्कबाट पनि मुक्त गर्दछ र हाम्रो स्वास्थ्यका निम्ति के आवश्यक छ र के अनावश्यक छ भन्ने सिकाएर हाम्रा चाहनाहरूलाई सहज प्राप्य वस्तुहरूमा सीमित गर्न तथा लालसा र घमण्डबाट मुक्त हुन पनि सघाउँछ ।^८ उनले भौतिकशास्त्रका सत्यहरूसम्बन्धी वा पदार्थसम्बन्धी निम्न प्रकारका बाह्र सिद्धान्त प्रस्तुत गरेका थिए : १. पदार्थ असिर्जनीय छ, २. पदार्थ अविनाशी छ, ३. ब्रह्माण्ड ठोस पिण्डहरूले बनेको छ र शून्यतायुक्त छ, ४. ठोस पिण्डहरू या त मिश्रण हुन् या सामान्य, ५. परमाणुहरूको सङ्ख्या असीम छ, ६. शून्यताको विस्तार असीम छ, ७. परमाणुहरू सदैव गतिमान् हुन्छन्, ८. पारमाणविक गतिको तीव्रतामा एकरूपता छ, ९. गति स्थानमा पङ्क्तिबद्ध र मिश्रणमा थर्कनयुक्त हुन्छ, १०. परमाणुहरू समय र स्थानको कुनै बिन्दुमा केही हदसम्म दिशा बदल्न सक्षम छन्, ११. परमाणुका तीन गुण हुन्छन् : भार, आकार र रूप, १२. परमाणुका विभिन्न रूपको सङ्ख्या असीम होइन केवल गणना गर्न नसकिने मात्र हो ।^९ उपर्युक्त सिद्धान्तहरूमध्ये तेस्रो सिद्धान्त विशेष थियो । त्यसले ब्रह्माण्ड ठोस पिण्डहरूले बनेको छ र शून्यतायुक्त छ भन्ने मान्दथ्यो । यस सिद्धान्तले प्लेटोको सत्य भनेका विचारहरू मात्र हुन्, जो अभौतिक हुन्छन् र पदार्थसँग जोडिएका हुँदैनन् भन्ने धारणामाथि प्रहार गर्दथ्यो ।

6 Bailey, C. (non). *Greek Atomists and Epicurus*. pp. 296-97.

7 Taylor, A. E. (1911). *Epicurus*. p. 35.

8 Taylor, A. E. (1911). *Epicurus*. p. 36-37.

9 DeWitt, N. W. (1954). *Epicurus and his Philosophy*. pp. 156-57.

एपिकुरस पदार्थ निरन्तर गतिमान् छन् र मिश्रणभिन्न रहेका परमाणुहरू समेत कहिल्यै स्थिर छैनन् भन्ने धारणा राख्दथे ।^१ तर पदार्थको त्यस गतिले परिवर्तन ल्याउँछ भन्नेमा भने उनी प्रस्ट थिएनन् । यस सम्बन्धमा उनको तर्क के थियो भने परिवर्तन हुनका निम्ति दुई अवस्था हुनुपर्दछ : १. परिवर्तित हुने वस्तु र परिवर्तनपछि बन्ने वस्तु, २. परिवर्तन गराउने कुनै बाहिरी माध्यम । ब्रह्माण्ड केमा परिवर्तन हुने भन्ने केही छैन र ब्रह्माण्ड बाहिवाट आएर यसलाई परिवर्तन गर्ने पनि केही छैन ।^२

एपिकुरस वैज्ञानिक दृष्टिकोण राख्ने व्यक्ति थिए । उनी विज्ञानलाई एकदमै महत्त्व दिन्थे । उनका विचारमा विज्ञान वास्तवमा नै धेरै महत्त्वपूर्ण छ किनभने यसले ईश्वरलाई संसारबाट निष्कासित गर्दछ र आत्माको मरणशीलता प्रमाणित गर्दछ ।^३ ईश्वरका बारेमा चिन्ता गर्नु वा डर मान्नु पर्दैन किनभने अभ्रष्ट अस्त्विलाई रिस, राग वा प्रसन्नताको भावनाले छुँदैन भन्ने पनि उनको मत थियो ।^४ एपिकुरस प्रकृतिलाई सत्यको मानक मान्दथे, जब कि प्लेटो तर्कलाई सत्यको मानक मान्दथे र त्यसलाई दैवी अस्तित्वका रूपमा परिकल्पना गर्दथे । एपिकुरसका विचारमा मानिस भौतिक वातावरणसँग आम्नेसाम्नेमा खडा छ र उसको संवेदना भौतिक वास्तविकतासँगको सम्बन्ध हो; ऊ प्राकृतिक वातावरणको परिप्रेक्ष्यमा भौतिक वातावरणमा मात्र होइन, सामाजिक वातावरणमा समेत बाँच्न अभ्यस्त छ ।^५

परमाणुको गुण र गतिका बारेमा भने एपिकुरस ल्युसिपस र डेमोक्रेटस्को भन्दा फरक धारणा राख्दथे । उनका अनुसार परमाणुका गुणमा भार पनि हुन्छ र तिनीहरू आफ्नो भारको अनुपातानुरूप शून्यतामा एक रफ्तारले गतिमान् हुन्छन् र अर्कोसँग ठोक्किएर दिशा नबदलिएसम्म एकै दिशामा अगाडि बढिरहन्छन् । ठोस परमाणुहरू तलतिर भर्दछन् ।^६ डेमोक्रेटस् असङ्ख्य परमाणुहरू शून्यतामा घुम्ने क्रममा हल्का प्रकृतिका बाहिर फ्याँकिने र गह्रौँ प्रकृतिका केन्द्र भागमा रहने हुन्छ भन्दथे र ठोस परमाणु तल भर्छन् भन्ने मान्यता राख्दथे ।

1 Bailey, C. (non). *Greek Atomists and Epicurus*. p. 296.

2 Bailey, C. (non). *Greek Atomists and Epicurus*. p. 277.

3 Taylor, A. E. (1911). *Epicurus*. p. 35.

4 DeWitt, N. W. (1954). *Epicurus and his Philosophy*. pp. 156-57.

5 DeWitt, N. W. (1954). *Epicurus and his Philosophy*. pp. 122.

6 Taylor, A. E. (1911). *Epicurus*. p. 63.

ज्ञान सिद्धान्तका क्षेत्रमा पनि एपिकुरसको धारणा फरक छ। डेमोक्रेटस् भावात्मक ज्ञान या बोधलाई नैसर्गिक रूपमा नै भ्रामक ठान्दथे र उनले त्यसलाई कहिल्यै पनि परमाणु सिद्धान्तको समर्थनमा ल्याउने पहल गरेनन् तर एपिकुरस भने आधुनिक अनुभववादीले जस्तै हाम्रा सबै ज्ञान र अवधारणाहरू संवेदनाबाट प्राप्त हुन्छन् भन्ने धारणा राख्दथे र संवेदनासँग सदैव बाहिरी वस्तु जोडिएको हुन्छ भन्ने तर्क गर्दथे।^१ उनी ज्ञान प्राप्तिको प्रक्रिया सामान्यबाट विशिष्टतर्फ जान्छ भन्नुका साथै दृष्टिकोण र संवेदनाको विश्लेषण एउटा पदार्थमाथि अर्को पदार्थको प्रभावका रूपमा गर्नुपर्दछ भन्दथे। सत्यलाई पूर्ण सत्य र आंशिक सत्यका रूपमा हेर्दै तिनीहरू एक-अर्कासँग जोडिएका हुन्छन् र एउटाको ज्ञान हुनु भनेको अर्कोको ज्ञानका निम्ति बाटो खुल्नु हो भन्ने तर्कसमेत गर्दथे।^२

एपिकुरस दार्शनिक मात्र नभएर आचरण सुधारकसमेत थिए। आचार मीमांसाका सम्बन्धमा उनको मत मानिसका सबै कामको उद्देश्य पीडाबाट मुक्ति प्राप्त गर्ने र सुखी हुने हो भन्ने थियो। उनले तीन प्रकारका सुखको चर्चा गरेका थिए। ती हुन्- १. स्वाभाविक र आवश्यक : जीवनका आवश्यकतासँग जोडिएको, जस्तै- तिर्खा लाग्दा पानी पिउनु; २. स्वाभाविक तर आवश्यकचाहिँ होइन, जस्तै- विभिन्न परिकारयुक्त खाना, जसले स्वाभाविक भोकलाई विविधतामा शान्त पार्ने काम मात्र गर्दछ; ३. न स्वाभाविक न आवश्यक तर मानवीय अहमताद्वारा सृजित, जस्तै- मान, सम्मान, पदवी, पद, प्रतिष्ठा आदि।^३

एपिकुरसपछिका परमाणुवादी दार्शनिक थिए लुकेटिस। प्राचीन परमाणुवादका व्याख्याता लुकेटिस इसापूर्व प्रथम शताब्दीका (लगभग ९९-५५इसापूर्व) दार्शनिक कवि थिए। उनी रोमवासी थिए र जुलियस सिजर तथा सिसरोका समकालीन थिए। जम्मा ४४ वर्ष मात्र बाँचेका उनी परमाणुवादका एक सशक्त व्याख्याता थिए। उनले प्रकृतिका बारेमा *De Rerum Natura* नामक कवितामार्फत परमाणुवादी दर्शनको व्याख्या प्रस्तुत गरेका थिए। एक समीक्षकका अनुसार प्राकृतिक घटनाहरूलाई मुख्य विषयवस्तु बनाएर लेखिएको त्यस कवितामा मानिसका कार्य र अनुभूतिहरूप्रतिभन्दा बाह्य प्रकृतिप्रति बढी चाख देखाइएको थियो।^४ अर्का एक लेखकका अनुसार त्यस कविताको समग्र विषयवस्तु सिङ्गो संसार कुनै

7 Taylor, A. E. (1911). *Epicurus*. p. 89.

8 DeWitt, N. W. (1954). *Epicurus and his Philosophy*. pp. 4-5.

9 Taylor, A. E. (1911). *Epicurus*. p. 52, 42 & 43.

10 Veitch, J. (1875). *Lucretius and the Atomic Theory*. p.10.

पनि ईश्वरीय पात्रवेगर नै बनेको हो र मृत्युपछि कुनै दुःख हुन्छ कि भनेर डराउनुपर्दैन किनभने त्यस्तो केही हुँदैन भनेर देखाउनु थियो ।¹ जम्मा छ भागमा विभाजित त्यस रचनाको प्रथम र दोस्रो भागमा परमाणु र शून्यताको वर्णन गरिएको छ । तेस्रो भागमा आत्मा मानिसको भौतिक अङ्ग हो, जसरी शरीर परमाणुबाट बनेको छ, त्यसै गरी आत्मा पनि परमाणुबाट नै बनेको छ र शरीर मर्दा सँगै मर्दछ भनेर व्याख्या गरिएको छ । चौथो भागमा दृश्य र चेतनासम्बन्धी व्याख्या छ भने पाँचौँ भागमा पृथ्वी, जीवन र मानवसमाजको उत्पत्तिसम्बन्धी व्याख्या छ । छैठौँ भागमा चट्याङ पर्ने, विजुली चम्कने र चुम्बकले तान्ने जस्ता विषयको व्याख्या छ । एक लेखकका अनुसार उनको मृत्यु भएको एक वर्षपछि ५४ इसापूर्व मा प्रकाशित भएको त्यस रचनामा प्राकृतिक घटनाहरूको सामान्य अवलोकन गरिएको मात्र छैन, वस्तुहरूको उत्पत्ति, बनोट र स्थायित्व प्रणालीको समेत गहन विश्लेषण गरिएको छ र प्रकृतिको वर्णनमा उनी एकदमै यथार्थवादी एवम् इमानदार ढङ्गले प्रस्तुत भएका छन् ।²

उनले मानव जीवन धर्मको भारीले थिचिएर लज्जापूर्वक मुन्टो निहुन्याई पृथ्वीमा घसिरहेका बेला मरणशीलहरूप्रति दुःख मनाउ गर्दै निधार खुम्च्याएर स्वर्गबाट उनको अनुहार कसले देखायो ? भन्ने प्रश्न गर्दै एउटा ग्रीकले सर्वप्रथम यी मरणशीलहरूको शिर ठाडो पारेर उनको अनुहारमा हेर्ने र खुल्ला रूपले उनलाई बुझ्ने आँट गरेको छ भन्दै आफ्ना कुरा राखेका थिए ।³ उनी मानिसलाई प्रकृतिका नियम बताएर उनीहरूका मस्तिष्कमा रहेको अन्धविश्वासको त्रासलाई हटाउन र आत्मा अमर नरहेको तथा मानवीय क्रियाकलापमा कुनै पनि दैवी शक्तिको हस्तक्षेप नहुने कुरा बताउन चाहन्थे भन्ने उनको लेखनबाट प्रस्ट हुन्छ । उनी लेख्छन्— “मानव मस्तिष्कमा रहेको अन्धकार र त्रासलाई दिनमा चम्कने सूर्यका किरणले होइन, प्रकृतिका पक्ष र नियमहरूद्वारा हटाउनुपर्दछ । त्यसैले हामी यो पहिलो सिद्धान्तबाट के सुरु गछौँ भने वस्तुगत आधारविना दैवी शक्तिद्वारा कुनै पनि वस्तु कहिल्यै अस्तित्वमा आउँदैन । यदि कुनै पनि आधारविना वस्तुहरू अस्तित्वमा आउने भए कुनैको पनि बिउ चाहिने थिएन । मानिस समुद्रबाट निस्कन सक्ने थियो ।”⁴

1 Taylor, A. E. (1911). *Epicurus*. p. 37.

2 Veitch, J. (1875). *Lucretius and the Atomic Theory*. pp.10, 11 & 12.

3 Masson, J. (1884). *The Atomic theory of Lucretius*. p. 7.

4 Munro, H.A.J. (trans). (1908). *Lucretius on the nature of things*. p.6.

उनले प्रकृति, परमाणु, शून्यता र गतिको विशद व्याख्या गरेका छन्। उनी भन्छन्- “प्रकृति स्वयम् अस्तित्वमान् छ र त्यसमा दुई चिज छन् : “परमाणु र शून्यता । शून्यतामै परमाणुहरू रहन्छन् र गतिमान् हुन्छन् । शून्यता असीम छ भन्ने मैले पुष्टि गरिसकेको छु । जसरी शून्यता असीम छ, त्यसै गरी पदार्थ पनि असीम छ किनभने यदि शून्यता असीम हुने र पदार्थ ससीम हुने हो भने समुद्र, पृथ्वी, आकाशका चम्किला कुनाहरू, मरणशील प्राणी, भगवान्का पवित्र शरीर आदि कुनै पनि आफ्नो आधारमा एक छिन टिक्न सक्तैनन् ।”^५

उनले पदार्थ र गति दुवै अविनाशी छन् भन्ने व्याख्या गरेका छन् । उनी के भन्छन् भने पदार्थ अविनाशी छ र त्यसको सम्पूर्ण मात्रा कहिल्यै पनि नष्ट हुँदैन ।^६ प्रकृतिले हरेक वस्तुलाई पुरानै पिण्डमा लगेर सृजन गर्दछ तर पदार्थको पूर्ण विनाश गर्दैन । पदार्थको भौतिक अस्तित्व जसरी अविनाशी छ, त्यसै गरी गति पनि अविनाशी छ ।^७ उनले ब्रह्माण्डको निर्माणका बारेमा पनि व्याख्या गरेका छन् । उनको मत के छ भने सुरुमा केही परमाणुहरू अचानक एक ठाउँमा जम्मा हुन्छन् र संसारको प्रारूप तयार हुन्छ अनि त्यसै गरी परमाणुहरू अचानक एक ठाउँमा जम्मा भएर नै पृथ्वी, समुद्र, आकाश आदि बन्दछन् ।^८ उनका अनुसार परमाणु र शून्यता ब्रह्माण्डका अन्तिम आधार हुन् । यी बाहेक अरू कसैको पनि अस्तित्व छैन । दिक् असीम भएको हुनाले परमाणुहरू स्थिर भएर रहने कुनै पनि बिन्दु छैन ।^९

उनले शरीरभन्दा बाहिर चेतना रहन सक्तैन र मस्तिष्क सूक्ष्म परमाणुबाट बनेको छ भन्ने व्याख्यासमेत गरेका छन् । उनी भन्छन्- “प्रकृति स्वयम्ले जीवित शरीरको रचना गर्नुभन्दा अगावै कुनै पनि वस्तुमा चेतना रहन सक्तैन । मस्तिष्क एकदमै सूक्ष्म परमाणुहरूबाट बनेको छ ।”^{११}

-
- 5 Munro, H. A. J. (trans). (1908). *Lucretius on the nature of things*. pp.15 & 35.
 - 6 Masson, J. (1884). *The Atomic theory of Lucretius*. p. 11.
 - 7 Munro, H.A.J. (trans). (1908). *Lucretius on the nature of things*. p.8.
 - 8 Masson, J. (1884). *The Atomic theory of Lucretius*. p. 55.
 - 9 Masson, J. (1884). *The Atomic theory of Lucretius*. p. 57.
 - 10 Veitch, J. (1875). *Lucretius and the Atomic Theory*. p. 21.
 - 11 Munro, H. A. J. (trans). (1908). *Lucretius on the nature of things*. pp.73 & 89.

सन्दर्भ सामग्री

- Bailey, C. (non). *Greek Atomists and Epicurus*. New York: Russell & Russell.
- Burnet, J. (1892). *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black.
- DeWitt, N. W. (1954). *Epicurus and his Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Fairbanks, A. (1898). *The first philosophers of Greece*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.Ltd.
- Farrington, B. (1949). *Greek Science*. Aylesbury: Hunt, Barnard and Co. Ltd.
- Frolov, I. (ed.). (1984). *Dictionary of Philosophy*. Moscow: Progress Publishers.
- Hegel, G. (1892). *Lectures on the History of Philosophy*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.Ltd.
- Masson, J. (1884). *The Atomic theory of Lucretius*. London: George Bell and Sons.
- M'Mahom, J. H. (trans, 1896). *The Metaphysics of Aristotle*. London: George Bell and Sons.
- Munro, H. A. J. (trans). (1908). *Lucretius on the nature of things*. London: George Bell and Sons.
- Nahm, M. C. (1947). *Selections from Early Greek Philosophy*. New York: Appleton Century Crofts Inc.
- Stace, W.T. (1920). *A Critical History of Greek Philosophy*. London: The Macmillan Press Ltd.
- Taylor, A. E. (1911). *Epicurus*. London: Constable and Company Ltd.
- Veitch, J. (1875). *Lucretius and the Atomic Theory*. Glasgow: Jamse Maclehose.
- Weber, A. (1925). *History of Philosophy*. New York: Charles Scribners' Sons.
- Zeller, E. (1881). *A History of Greek Philosophy*. Vol. 1. London: Longmans Green and Co.
- Zeller, E. (1881). *A History of Greek Philosophy*. Vol. 2. London: Longmans Green and Co.
- Zeller, E. (1948). *Outlines of the History of Greek Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

वैशेषिक दर्शनमा पदार्थ चिन्तन

प्रा. जगत् उपाध्याय प्रेक्षित

१. वैशेषिक दर्शनको सङ्क्षिप्त परिचय

वैशेषिक पौरस्त्य दर्शनपरम्परामा विशिष्ट स्थान राख्ने एक दर्शन हो । वेदलाई प्रमाण मान्ने र नमान्ने आधारमा गरिएको पौरस्त्य परम्पराको आस्तिक-नास्तिक दर्शनभेदमा यो आस्तिक दर्शनका कोटिमा पर्दछ । यस दर्शनका प्रवर्तक महर्षि कणाद हुन् । अनुसन्धाताहरूले कणाद नै काश्यप, उलूक, औलूक्य, औलूक र पैलूक नामबाट पनि शास्त्रहरूमा उल्लेख भएको मत अगाडि सारेका छन् (मिश्र, २०२६ : ५) । व्याकरणगत व्युत्पत्तिका आधारमा कणान् अत्तीति=कणादः अर्थात् खसेका अन्नका कणहरू खाएर जीविका चलाउने हुनाले वैशेषिक दर्शनका प्रवर्तकको नाम कणाद रहेको पाइन्छ । कणादलाई पर्यायवाची शब्द कणभक्षका नामले पनि चिनिन्छ । उदयनाचार्यले 'किरणावली' ग्रन्थमा कणादलाई कश्यप गोत्रीय ब्राह्मणका रूपमा उल्लेख गरेका छन् भने वायुपुराणमा प्रभासनिवासी सोम शर्माका शिष्य र शिवको अवतारका रूपमा चित्रण गरिएको छ (उपाध्याय, १९७९ : २१४) । कणादलाई उलूक, औलूक्य र औलूक भन्नामा पनि विभिन्न कारणहरूको अनुमान विद्वानहरूले गरेका छन् । कसैले उलूक ऋषिका पुत्र भएकाले औलूक, औलूक्य भनिएको मानेका छन् भने कसैले कणादले तपस्या गरिरहेका समयमा स्वयम् ईश्वरले उलूकको रूप धारण गरेर वैशेषिकसम्मत छ पदार्थको उपदेश दिएको कल्पना पनि गरेका छन् (ऋषि, २००४ : ३३७) । राहुल साङ्कृत्यायनले भने तत्कालीन समाजमा उल्लु ग्रीसको राजधानी एथेन्समा पवित्र चिह्नमा मान्ने गरिएकाले वैशेषिक दर्शनको युनानी दर्शनसँग जुन घनिष्ठ सम्बन्ध छ, उलूक शब्दले त्यसैलाई सङ्केत गरेको मानेका छन् (साङ्कृत्यायन, १९९४ : ५८१) । चाहे जे

होस्, वैशेषिक दर्शनका सूत्रकार कणादको जीवनी, नाम र कालका विषयमा प्रामाणिक अभिलेख नपाइएका सन्दर्भमा माथि उल्लेख भएजस्ता किंवदन्ती वा जनश्रुति प्रचलनमा आउनु अस्वाभाविक होइन ।

कणादद्वारा प्रवर्तित हुनाले वैशेषिक दर्शनलाई कणाद दर्शन पनि भनिन्छ । त्यस्तै उलूकद्वारा प्रणयन गरिएकाले औलूक्य दर्शन पनि भन्ने गरिएको छ । कणादले सूत्र रचना गरेका र तिनै सूत्रहरूमाथि विभिन्न भाष्य, वृत्ति, टीका, उपटीका आदिका शृङ्खलामा साहित्य विकसित-विस्तारित भए पनि यस दर्शनलाई सूत्रकारसँग जोडेर गरिएको नामकरणभन्दा वैशेषिक नाम नै बढी सुप्रसिद्ध छ र वैज्ञानिक पनि छ । यस दर्शनलाई किन वैशेषिक भनियो भन्ने सम्बन्धमा विभिन्न धारणाहरू प्रचलनमा छन् । मूलतः 'विशेष' नामक पदार्थमा बढी जोड दिएर यसको विवेचना गर्ने हुनाले यस दर्शनलाई वैशेषिक दर्शन भनिएको छ (ऋषि, २००४ : ३३७) । विशेष शब्दको अर्थ व्यवच्छेदक हुन्छ । विद्वान्हरूले विशेष शब्दको व्युत्पत्ति विशिष्यते=सर्वतो व्यवच्छिद्यते येन सः विशेषः भनेर विशेष शब्दलाई परिभाषित गरेका छन् । व्यवच्छेदकताको अर्थ साधर्म्य वा समान धर्म र वैधर्म्य वा विरुद्ध धर्म हुन सक्तछ । यस आधारमा विशेषाभ्यां (चतुर्थी-द्विवचने)= व्यवच्छेदकाभ्यां साधर्म्यवैधर्म्याभ्याम्प्रभवतीति वैशेषिकं दर्शनम् अर्थात् विशेष=व्यवच्छेदक वा साधर्म्य र वैधर्म्यका लागि जुन दर्शन प्रादुर्भाव भएको छ, त्यो नै वैशेषिक दर्शन हो भन्ने र अर्को विशेषाभ्यां (तृतीया- द्विवचने)= व्यवच्छेदकाभ्यां व्यवहरतीति वैशेषिकं दर्शनम् अर्थात् जुन दर्शनले विशेष वा व्यवच्छेदक पदार्थका माध्यमबाट व्यवहार गर्दछ, त्यो नै वैशेषिक दर्शन हो भन्ने निष्कर्ष निस्कन्छ (मिश्र, २०२६ : ६) ।

उपर्युक्त व्युत्पत्तिका साथै अन्य केही आधारहरू पनि छन्, जसले वैशेषिक दर्शनको नामिक सार्थक्यको खोजी गर्दछन् । कतिपयका मतमा अरू शास्त्रहरूभन्दा भिन्न वा विशेष हुनाले यसलाई वैशेषिक दर्शन भनिएको हो । त्यस्तै गौतमद्वारा प्रतिपादित न्यायदर्शनका १६ पदार्थमा धर्म र धर्मीको स्पष्ट विवेचन नगरिएकाले तिनमा पारस्परिक साधर्म्य अनि वैधर्म्य देखाउँदै सुव्यवस्थित ढङ्गले द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय र अभाव पदार्थको वर्णन गर्ने विशेष उद्देश्य राखिएकाले यसको नाम वैशेषिक रहेको भन्ने मत पनि छ । यी मतमा कुनै प्रामाणिक बल नभएको विचार पनि विद्वान्हरूले व्यक्त गरेका छन् (ऋषि, २००४ : ३३७) । वास्तवमा विशेष पदको अर्थ तत्त्वनिश्चयपूर्वक व्यवहार गर्नु नै हो । यस्तो तत्त्वनिश्चय पदार्थको साधर्म्य अनि वैधर्म्यका आधारमा नै गर्न सकिन्छ । यसरी साधर्म्य र वैधर्म्यद्वारा वा साधर्म्य र वैधर्म्यका लागि

आवश्यक विशेष पदार्थको प्रतिपादन गर्न सक्षम शास्त्र वा दर्शनलाई नै वैशेषिक भन्नु युक्तिसङ्गत देखिन्छ। यस्तै यस दर्शनमा पृथिवी, जल, तेज र वायुका परमाणु हुन्छन् भन्ने मानिएको छ। यी परमाणुका अन्य नाम सूक्ष्म भूत पनि हुन्। यिनैबाट पृथिवी आदिका परम सूक्ष्म भूत तत्त्वलाई जगत् वा संसारको मूल उपादान (समवायिकारण) मान्दै यिनमा रहने असङ्ख्य 'विशेष' नामक पदार्थलाई मूल मानेर प्रवृत्त हुने हुनाले यस दर्शनको नाम वैशेषिक सर्वथा उपयुक्त लाग्दछ (आचार्य, २००१ : ९)।

वैशेषिक दर्शनको प्रारम्भ महर्षि कणादरचित सूत्रहरूबाट भएको कुरा उल्लेख भइसकेको छ। कणादरचित यी सूत्रहरूको रचनाकाल कुन हो भन्ने निष्कर्ष निकल्नेबित्तिकै कणादको जन्मकाल पनि निर्धारण गर्न सहज हुन्छ तर हालसम्मका अध्ययनबाट कणाद र उनका वैशेषिक सूत्रहरूको कालनिर्धारण अनुमानको विषय मात्र भएको छ। यसमा विद्वत्समुदायविच मतैक्य पाइँदैन। यस दर्शनको सर्वप्रथम उल्लेख बौद्ध साहित्यमा सुप्रसिद्ध ग्रन्थ 'मिलिन्द प्रश्न' मा पाइएकाले र राजा मिलिन्दको समय इसापूर्व १५० मानिएकाले उक्त ग्रन्थभन्दा अगाडि नै वैशेषिक सूत्रको रचना भइसकेको धारणा नारायण मिश्रको छ (मिश्र, २०२५ : १०)। नारायण मिश्रले वैशेषिक सूत्रको रचनाकाल सम्बन्धमा तीन जना विद्वान्को मत उल्लेख गरेका छन्, जसअनुसार डा. याकोबीले *Journal of the American oriental society* : vol.xxxi मा न्यायसूत्रको रचनाकाल सन् २०० देखि ५०० का बिचमा र वैशेषिक सूत्रको रचनाकाल त्यसभन्दा केही अगाडि मानेका छन्। चिनिया विद्वान् डा. उईले *Vaisheshik Philosophy* नामक ग्रन्थमा बौद्ध दार्शनिक नागार्जुनभन्दा अगाडि वैशेषिक सूत्र लेखिएको ठहर गर्दै सन् ५० देखि १५० को अवधि नै वैशेषिक सूत्रको रचनाकाल मानेका छन्। त्यस्तै महामहोपाध्याय डा. कप्पु स्वामीले इसापूर्व चौथो शताब्दीको मध्यतिरभन्दा पनि अगाडि वैशेषिक सूत्रको रचनाकाल मानेका छन् (मिश्र, २०२५ : १०)। नारायण मिश्रले यसरी अरूका मत उल्लेख गरे पनि आफैले भने कुनै ठोस मत प्रस्तुत गरेका छैनन्, न त उक्त विद्वान्हरूका मतसम्बन्धमा कुनै प्रतिक्रिया नै जनाएका छन्।

राहुल साङ्कृत्यायनले भने कणाद र उनीद्वारा रचित 'वैशेषिक सूत्र' को रचनाकाल सन् १५० ठहर्‍याउँदै (साङ्कृत्यायन, सन् १९९४ : ५८१) युनानी दार्शनिक डेमोक्रेटस् (इसापूर्व ४६०-३७०) परमाणुका आद्यचिन्तक रहेको र उनको प्रभाव वैशेषिक दर्शनको परमाणुवादमा परेको निष्कर्ष निकालेका छन्। त्यस्तै पाइथागोरस (इसापूर्व ५७०-५००) ले मानेको आकृति, प्लेटो (इसापूर्व ४२७-३४७) ले मानेको सामान्य र विशेष

अनि प्लेटोका शिष्य अरस्तु (इसापूर्व ३८४-३२२) ले आफ्नो तर्कशास्त्रमा द्रव्य, गुण, परिमाण, सम्बन्ध, दिशा, काल, आसन, स्थिति, कर्म पदार्थ मानेको र कर्म अनि समवाय सम्बन्ध तथा द्रव्यअन्तर्गत परिगणित दिशा, काल जस्ता तत्त्वसँग साइनो राखेको धारणा राहुल साङ्कृत्यायनको छ । उनले तात्कालिक भारतीय समाजमा युनानी समाजको व्यापक प्रभाव परेको निष्कर्ष निकाल्दै कणादले अरस्तुको पदार्थ वर्गीकरणलाई फेरि दोहोर्‍याएको उल्लेख गरेका छन् (साङ्कृत्यायन, सन् १९९४ : ५८२) । यसरी उपर्युक्त मतहरूलाई विश्लेषण गर्दा महर्षि कणाद र उनीद्वारा प्रवर्तित वैशेषिक दर्शनका सूत्रहरूको रचनाकाल इसापूर्व १५० देखि इसापश्चात् १५० सम्मको अवधि मान्नुपर्ने देखिन्छ ।

वैशेषिक सूत्रको प्रसिद्ध भाष्य 'प्रशस्त पादभाष्य' अर्थात् पदार्थधर्मसङ्ग्रहभन्दा अगाडि प्रणीत व्याख्या ग्रन्थ जो अहिले अनुपलब्ध छन्, तिनका नाम यी हुन्- (१) वाक्य, (२) श्रायस्कृत व्याख्या, (३) रावणभाष्य, (४) कटन्दी, (५) आत्रेयभाष्य, (६) भाष्य, (७) भारद्वाजवृत्ति, (८) चन्द्रानन्दद्वारा उद्धृत वृत्ति र (९) शङ्कर मिश्रद्वारा उल्लिखित वृत्ति (मिश्र, २०२६ : ७) ।

सिद्धान्तमा समानता रहेका कारणले न्यायदर्शनको समान तन्त्र मानिँदै आएको वैशेषिक दर्शनको प्रवर्तन कणादका सूत्रहरूबाट भएको उल्लेख भइसकेको छ । कणादरचित सूत्रहरू नै कति थिए भन्ने सम्बन्धमा पनि मतान्तर पाइन्छ । कणाद सूत्रहरूको व्याख्या गर्दै लेखिएका ग्रन्थहरूमध्ये शङ्कर मिश्रको वैशेषिक 'सूत्रोपस्कार' प्रामाणिक मानिन्छ र प्राच्य दर्शनको अझ त्यसमा पनि न्यायवैशेषिक दर्शनको पठनपाठन हुने विश्वविद्यालय वा शिक्षणसंस्थाहरूमा यो ग्रन्थ पाठ्यपुस्तकका रूपमा बढी प्रचलित छ । इसाको १५ औँ शताब्दीको पूर्वार्धतिर हालको जनकपुर अर्थात् मिथिलाको विद्वत्परिवारमा जन्मेका शङ्कर मिश्रले उपस्कार लेख्नुभन्दा अगाडि नै वैशेषिक सूत्रहरूमाथि लेखिएका उपलब्ध ग्रन्थहरूमध्ये 'प्रशस्तपादभाष्य' (पदार्थधर्मसङ्ग्रह) का साथै मिथिला विद्यापीठ, दरभङ्गाबाट वि.सं. २०१३ मा प्रकाशित 'मिथिला विद्यापीठ वृत्ति' र ओरियन्टल इन्स्टिच्युट बडौँदा, भारतबाट सन् १९६१ मा प्रकाशित 'चन्द्रानन्द वृत्ति' मुख्य छन् । उपस्कार, चन्द्रानन्द वृत्ति र मिथिला विद्यापीठ वृत्तिमा वैशेषिक सूत्रहरूको सङ्ख्या फरक-फरक पाइन्छ । उपस्कारमा ३७०, चन्द्रानन्द वृत्तिमा ३८४ अनि मिथिलाविद्यापीठ वृत्तिमा ३३३ सूत्र उल्लिखित छन् । मिथिलाविद्यापीठ वृत्तिमा नवौँ अध्यायको प्रथम आह्निकसम्म मात्र उपलब्ध छ । बाँकी भाग प्रकाशित छैन (आचार्य, सन्

२००१ : १३) । वैशेषिक सूत्रमा आधारित भएर लेखिएका ग्रन्थहरूमध्ये 'प्रशस्तपादभाष्य' एक स्वतन्त्र ग्रन्थ हो । यसलाई 'पदार्थधर्मसङ्ग्रह' पनि भनिएको छ । वैशेषिक सिद्धान्तको राम्रो विवेचना यसमा गरिएको छ । इसाको पाँचौँ शताब्दीतिर लेखिएको यस ग्रन्थमाथि व्योमशिवाचार्यको 'व्योमवती', उदयनाचार्यको 'किरणावली', श्रीधराचार्यको 'न्यायकन्दली' र श्रीवत्साचार्यको 'लीलावती' नामक मुख्य टीका ग्रन्थ लेखिएका छन् । वैशेषिक दर्शनमा आधारित भई लेखिएका अन्य स्वतन्त्र ग्रन्थहरूमा ज्ञानचन्द्रको 'दशपदार्थी', उदयनाचार्यको 'लक्षणावली', शिवादित्यको 'सप्तपदार्थी', वल्लभचार्यको 'न्यायलीलावती' तथा लौगाक्षिभास्करको 'तर्ककौमुदी' प्रमुख छन् । प्रसिद्धि र लोकप्रियताका दृष्टिले विश्वनाथ न्यायपञ्चाननको 'भाषापरिच्छेद' अर्थात् 'कारिकावली' र यसमाथि उनी आफैले लेखेको टीका 'न्यायसिद्धान्तमुक्तावली', अन्नम् भट्टको 'तर्कसङ्ग्रह' अनि जगदीश तर्कालङ्कारको 'तर्कामृत' वैशेषिक दर्शनका उल्लेखनीय ग्रन्थ मानिन्छन् । उपर्युक्त ग्रन्थहरूमाथि पनि विभिन्न टीका, उपटीका हुँदै वैशेषिक दर्शनको विशाल वाङ्मय प्रासाद खडा भएको छ ।

कणादले वैशेषिक सूत्रहरूलाई दश अध्यायमा विभक्त गरेका छन् र प्रत्येक अध्यायलाई दुई दिनको पाठ मानेर दुई-दुई आह्निक (अह्न=दिन, आह्निक=दैनिक) मा बाँडेका छन् । उनले प्रथम अध्यायको प्रथम आह्निकमा द्रव्य, गुण र कर्मको निरूपण गरेका छन् भने द्वितीय आह्निकमा सामान्य वा जाति र विशेष पदार्थको निरूपण गरेका छन् । द्वितीय अध्यायको प्रथम आह्निकमा पृथिवी, जल, तेज, वायु र आकाश जस्ता पाँच भूत द्रव्यको र द्वितीय आह्निकमा काल र दिशाको निरूपण गरेका छन् । तृतीय अध्यायका प्रथम र द्वितीय आह्निकमा क्रमशः आत्मा र अन्तस्करण (मन) को लक्षण प्रतिपादन गरिएको छ । चतुर्थ अध्यायको प्रथम आह्निकमा परमाणुको कारणता र नित्यताको चर्चा गरिएको छ भने द्वितीय आह्निकमा शरीर, इन्द्रिय र विषयको निरूपण गरिएको छ । पाँचौँ अध्यायको प्रथम आह्निकमा शरीरबाट उत्पन्न हुने कर्मको प्रतिपादन छ भने द्वितीय आह्निकमा अदृष्टबाट उत्पन्न विभिन्न बाह्य तथा मानसिक कर्मको निरूपण छ । छैटौँ अध्यायको प्रथम आह्निकमा दान दिने र दान लिने जस्ता धर्म-अधर्मसम्बन्धी गुणको ऊहापोहपूर्वक विवेचना गरिएको छ भने द्वितीय आह्निकमा पौरस्त्य संस्कृतिमा वर्णित ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ र संन्यास जस्ता चारओटै आश्रमका लागि उपयुक्त धर्म र अधर्म अर्थात् कर्तव्य र अकर्तव्यको वर्णन गरिएको छ । सातौँ अध्यायको प्रथम आह्निकमा द्रव्यको नित्यता र अनित्यताअनुसार तिनमा रहने गुणको

निर्धारण गर्दै रूप, रस, गन्ध, स्पर्श आदि गुणको प्रतिपादन गरिएको छ, जसले बुद्धिको अपेक्षा गर्दैनन् । त्यस्तै द्वितीय आह्निकमा बुद्धिको अपेक्षा गर्ने द्वित्व, परत्व, अपरत्व, पृथक्त्व आदि गुणको विवेचना गरिएको छ । आठौँ अध्यायको प्रथम आह्निकमा सविकल्पक अर्थात् विशेषण, विशेष्य र सम्बन्धसहितको विशिष्ट ज्ञान अर्भ भनौँ प्रत्यक्षको निरूपण छ भने द्वितीय आह्निकमा गन्ध, रस, रूप, स्पर्श र शब्दजस्ता गुण र पृथिवी आदि अर्थको ज्ञान वा ग्रहण कुन-कुन इन्द्रियबाट हुन्छ भन्ने कुराको चर्चा छ । नवौँ अध्यायको प्रथम आह्निकमा अभाव र समवायको प्रत्यक्षमा विशेषण-विशेष्य भाव सन्निकर्ष कारण हुने कुरा बताउँदै अलौकिक प्रत्यक्षको विवेचना गरिएको छ भने द्वितीय आह्निकमा अनुमिति ज्ञानका साथै विद्या र अविद्याको निरूपण छ । दसौँ अध्यायको प्रथम आह्निकमा आत्माका सुख, दुःख आदि गुणको वर्णन छ भने द्वितीय आह्निकमा समवायिकारण, असमवायिकारण र निमित्तकारणको प्रतिपादन गर्दै वैदिक प्रामाण्यको सिद्धि गर्न खोजिएको छ ।

वैशेषिक दर्शनको पहिलो सूत्रमा 'अथातो धर्मं व्याख्यास्यामः' अर्थात् अब धर्मको व्याख्या गरिने छ भनिएको, दोस्रो सूत्र 'यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः' अर्थात् जसबाट अभ्युदय=लौकिक कल्याण र निःश्रेयस=मोक्षको प्राप्ति हुन्छ त्यो नै धर्म हो भनेर धर्मको परिभाषा गरिएको र चौथो सूत्र-'धर्मविशेषप्रसूतात्.....' अर्थात् धर्मविशेषबाट उत्पन्न द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय पदार्थको साधर्म्य (समान धर्मको अवस्था) र वैधर्म्य (असमान धर्मको अवस्था) का साथ गरिने तत्त्वज्ञानबाट निःश्रेयस प्राप्त हुन्छ भनेर धर्मलाई व्याख्या गर्ने शास्त्रका रूपमा यसको सुरुवात हुन लागेको हो कि भन्ने भान प्रारम्भमा भए पनि यस दर्शनमा धर्मलाई उपर्युक्त द्रव्यादि पदार्थको साधारण-असाधारण विशेषताका रूपमा लिइएको छ र सम्पूर्ण दर्शन पदार्थविश्लेषणमा केन्द्रित छ ।

वैशेषिक दर्शनमा प्रस्तुत द्वित्व-प्रक्रिया, पाकज-प्रक्रिया, विभागज-विभाग जस्ता पक्षहरू पदार्थ विश्लेषणका अनुपम विधिहरू हुन् र गम्भीर दार्शनिक चेतका प्रमाण हुन् । कुनै विद्वान्को यो भनाइ उपर्युक्त सन्दर्भमा महत्त्वपूर्ण छ-

द्वित्वे च पाकजोत्पत्तौ विभागे च विभागजे ।

यस्य न स्वलिता बुद्धिस्तं वै वैशेषिकं विदुः ॥

अर्थात् पक्का वैशेषिक त्यसैलाई भनिन्छ, जसको बुद्धि द्वित्वका सङ्ख्याका विषयमा, पाकज उत्पत्ति (आगासँगको संयोगबाट हुने रूप

परिवर्तन) का विषयमा र विभागबाट उत्पन्न हुने विभागका विषयमा स्खलित हुँदैन (ऋषि, २००४ : ३६०) । यिनै वैशिष्ट्यका कारणले भाषा र व्याकरणका क्षेत्रमा पाणिनिविरचित अष्टाध्यायीलाई पूर्वीय सबै शास्त्रको उपकारक मानिएको वैशेषिक दर्शनलाई पनि सबै शास्त्रको उपकारक मानिएको छ । (काणादं पाणिनीयञ्च सर्वशास्त्रोपकारकम् ।) वैशेषिक दर्शनले पहिले पदार्थको उद्देश वा नाम, त्यसपछि लक्षण र अन्त्यमा परीक्षाको वैज्ञानिक पद्धति अवलम्बन गरेको छ ।

२. वैशेषिक दर्शनमा पदार्थ चिन्तन

वैशेषिक दर्शन पदार्थ शास्त्र हो । यद्यपि यस दर्शनका प्रणेता एवम् सूत्रकार कणादले आफ्नो प्रथम सूत्र 'अथातो धर्मं व्याख्यास्याम' (वैशेषिक सूत्र- १) अर्थात् अब जिज्ञासासहित उपस्थित शिष्यहरूका लागि धर्मको व्याख्या गर्ने छौं भनेर गरेको प्रतिज्ञालाई विर्सेर उनले आफ्नो दर्शनलाई द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष र समवाय जस्ता छ पदार्थको वर्णन गर्नु हिमालयमा जान चाहना राख्ने व्यक्तिको समुद्रतिर आगमन भए जस्तै हो भनेर वैशेषिक दर्शनको पदार्थ प्रतिपादन पद्धतिलाई उडाइएको पाइन्छ । उदाहरणका लागि कलाप-व्याकरणको कुनै पुरानो टीकामा उद्धृत भनेर निम्नलिखित एउटा पद्य 'दर्शन-दिग्दर्शन' नामक पुस्तकमा उल्लेख गरिएको छ ।

धर्मं व्याख्यातुकामस्य षट्पदार्थोपवर्णनम् ।

हिमवद् गन्तुकामस्य सागरागमनोपमम् ॥

(साङ्कृत्यायन, १९९४ : ५८६)

कणादले रचेका पछिल्ला सूत्रहरू र तिनको व्याख्या गर्ने क्रममा प्रणीत भाष्य, वृत्ति, उपस्कार, लगायतका टीकाग्रन्थहरू पढ्दा भने कणादले प्रतिज्ञा गरेको धर्म मनुस्मृति, याज्ञवल्क्य स्मृति आदिद्वारा प्रतिपादित धर्म होइन, यो त पदार्थ र तिनका विशेषताको निरूपण हो भन्ने पुष्टि हुन्छ ।

कणादले प्रणयन गरेको दोस्रो सूत्रमा धर्मको परिभाषा गरिएको छ । जस्तै : यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः (वैशेषिक सूत्र-२) अर्थात् जसबाट अभ्युदय र निःश्रेयसको सिद्धि वा प्राप्ति हुन्छ, त्यो नै धर्म हो । यहाँ अभ्युदयको अर्थ धेरै विद्वान्हरूका मतमा इहलौकिक सुख अर्थात् सांसारिक उन्नति हो भने निःश्रेयसको अर्थ मोक्ष वा आत्मिक कल्याण हो । शङ्कर मिश्रले भने अभ्युदयलाई तत्त्वज्ञानका रूपमा र निःश्रेयसलाई आत्यन्तिक दुःखनिवृत्तिका रूपमा अर्थ्याएका छन् र यी दुवै जेबाट प्राप्त हुन्छन्, त्यही धर्म हो भनेका छन् (मिश्र, २०२६:११) । यहाँ तत्त्वज्ञान

भन्नाले पदार्थको ज्ञान र आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति भन्नाले फेरि नफर्कने गरी दुःखको नाश हुनु वा दुःख हट्नु भन्ने बुझिन्छ ।

यसरी वैशेषिक दर्शनका प्रवर्तक कणादले पदार्थको ज्ञानलाई तत्त्वज्ञान मानेका छन् र तत्त्वज्ञानलाई मोक्षप्राप्तिका लागि आवश्यक साधन स्वीकार गरेका छन् । वास्तवमा वस्तुका लागि वैशेषिकहरूले पदार्थ शब्द प्रयोग गर्ने गरेका छन् । पदार्थको व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ पदस्य अर्थः = पदार्थ हो । यहाँ अर्थको तात्पर्य त्यस वस्तुसँग छ जसलाई इन्द्रियहरूले ग्रहण गर्दछन् । त्यसैले पदार्थको अर्थ हो अभिधेयार्थ, ज्ञेयार्थ र प्रमिति विषयार्थ । अर्थात् अभिधान गरिने वा नामधारण गर्ने वस्तु, जानिने वस्तु र ज्ञानको विषय हुने वस्तु ।

२.१ पदार्थ प्रतिपादनका तीन प्रवृत्ति

समानतन्त्र न्यादर्शनले भैं वैशेषिक दर्शनमा पनि पदार्थको प्रतिपादनमा तीनओटा अङ्गलाई मूल प्रवृत्ति मानिएको छ । ती हुन्- उद्देश, लक्षण र परीक्षा

२.१.१ उद्देश

‘तर्कभाषा’ ग्रन्थका अनुसार केवल नामबाट वस्तु वा पदार्थलाई सङ्केत गर्नु उद्देश हो । उद्देशस्तु नाममात्रेण वस्तुसङ्कीर्तनम् (मिश्र, १९७६ : ४) । द्रव्य, गुण, कर्म आदि भनेर वस्तुलाई किटेर भन्नु नै उद्देश हो । उद्देशको भूमिका शास्त्रको प्रवर्तनमा सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण हुन्छ । किनभने वैशेषिक, न्यायजस्ता पदार्थ प्रधान दर्शन वा शास्त्रको प्रारम्भ नै पदार्थ वा वस्तुको नाम प्रतिपादनबाट हुने गर्दछ ।

२.१.२ लक्षण

वस्तु वा पदार्थमा रहेको असाधारण अर्थात् विशिष्ट धर्म वा पहिचान नै लक्षण हो । ‘तर्कभाषा’मा ‘लक्षणं तु असाधारणधर्मवचनम्’ भनिएको छ (मिश्र, पूर्ववत्) । जस्तै- गन्धवाला हुनु नै पृथिवीको लक्षण हो । यहाँ पृथिवीको असाधारण धर्म अर्थात् पहिचान गन्धवत्त्व हो भन्ने देखिन्छ । लक्षण भनेकै उद्देश वा नाम प्रतिपादनमा आएका वस्तु वा पदार्थको स्वरूप कथन हो । अरू पदार्थ वा वस्तुभन्दा कुनै एक पदार्थलाई सर्वथा भिन्न प्रतीत गराएर व्यवहार गराउन सक्नु नै लक्षणको प्रयोजन हो ।

२.१.३ परीक्षा

जुन वस्तु वा पदार्थको लक्षण गरिएको छ; त्यो लक्षण ठिक छ कि छैन अर्थात् त्यो लक्षण उक्त वस्तुसँग मिल्छ कि मिल्दैन भनेर विचार गर्नुलाई परीक्षा भनिन्छ। केशव मिश्रले- 'लक्षितस्य लक्षणमुपपद्यते न वेति विचारः परीक्षा' भनेका छन् (मिश्र, पूर्ववत्)। उद्देशको उद्देश्य पक्षको ज्ञान गराउनु हो। लक्षणको उद्देश्य अरू वस्तुसँग भिन्नताको ज्ञान गराउनु हो। परीक्षाको उद्देश्य लक्षणमा रहेका दोषहरूको पहिचान गरी तिनको परिहार गर्नु हो।

२.१.३.१ लक्षण गर्दा पर्नु नहुने दोषहरू

कुनै पनि पदार्थको लक्षण गर्दा अतिव्याप्ति, अव्याप्ति र असम्भव यी तीनओटा दोष पर्नु हुँदैन। लक्ष्य अर्थात् लक्षण गर्न खोजिएको वस्तुका साथै अलक्ष्य अर्थात् जसको लक्षण गर्न खोजिएको छैन, त्यसमा पनि लक्षण गयो भने अतिव्याप्ति दोष हुन्छ (लक्ष्यवृत्तित्वे सति अलक्ष्यवृत्तित्वम् अतिव्याप्तिः)। जस्तै- सिङ्गाला हुनु नै गाईको लक्षण हो भनियो भने यो लक्षण गाईभन्दा भिन्न भैसी, बाखा, जरायो आदिमा पनि पर्न जान्छ। त्यसैले यस लक्षणमा अतिव्याप्ति दोष पर्न गएको छ।

लक्ष्य अर्थात् लक्षण गर्न खोजिएको पदार्थको कुनै एक भागमा लक्षण नरहनु नै अव्याप्ति दोष हो (लक्ष्यैकदेशावृत्तित्वमव्याप्तिः)। जस्तै: सेतो रूपवाला हुनु नै गाईको लक्षण हो भनियो भने काला, राता, कैला आदि गाई नसमेटिने भए। तिनमा यो लक्षण पुगेन। त्यसैले यसमा अव्याप्ति दोष पर्न गयो।

लक्ष्य अर्थात् जसको लक्षण गर्न खोजिँदै छ; त्यस वस्तुमा कहीं पनि लक्षण नरहनुलाई असम्भव दोष भनिन्छ (लक्ष्यमात्रावृत्तित्वमसम्भवः)। जस्तै- एक खुरवाला हुनु अर्थात् जसको एउटा मात्र खुर हुन्छ, त्यो नै गाई हो भनियो भने यो पूरै उल्टो हुन्छ। गाईमा एउटा मात्र खुर कहीं कतै नदेखिएकाले यो असम्भव दोषले भरिएको लक्षण भयो।

लक्षण यी तीनओटै दोषबाट मुक्त हुनुपर्छ। न्यायवैशेषिकहरूले उपर्युक्त तीनओटै दोष नपर्ने गरी गाईको लक्षण यस्तो गरेका छन्- घाँटीमा माल (गलगम्बल) आदिले युक्त हुनु नै गाईको लक्षण हो।

२.२ वैशेषिक दर्शनमा प्रतिपादित पदार्थहरू

कणादले चौथो वैशेषिक सूत्रमा ६ पदार्थको उल्लेख गरेका छन्- द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष र समवाय। उनले अभाव नामक पदार्थ

सूत्रमा उल्लेख गरेका छैनन् तर आफैले पछिल्ला वैशेषिक सूत्रमा चारओटा अभावको परिभाषा गरेका छन् र उनका अनुयायी उत्तरवर्ती आचार्यहरूले अभावसमेतलाई पदार्थ मानेका छन् । अभावलाई छुट्टै पदार्थ मान्ने वैशेषिक दर्शनका आचार्यहरूमा श्रीधर, शिवादित्य आदि हुन् । जसरी सत्ता, अस्तित्व वा हुनुको ज्ञान हुन्छ, त्यसरी नै सत्ता वा अस्तित्वको अभाव अर्थात् नहुनुको पनि ज्ञान हुन्छ । हुनु भाव हो भने नहुनु अभाव हो । द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष र समवाय भावात्मक पदार्थ हुन् भने अभाव निषेधात्मक पदार्थ हो । प्रशस्तपादभाष्यका अनुसार पदार्थ त्यही हुन्छ; जसको अस्तित्व हुन्छ, जसलाई कुनै नाम दिइन्छ, र जो ज्ञानको विषय हुन्छ । नाम त्यसैको राखिन्छ, 'जो छ' अर्थात् जसको अस्तित्व छ । ज्ञान पनि त्यसैको हुन्छ, 'जो छ' अर्थात् अस्तित्ववान् वस्तुहरू नै ज्ञानका विषय हुन्छन् । यसरी अगाडि उल्लेख भए जस्तै जसलाई नाम दिइन्छ, त्यसलाई अभिधेय र जो प्रमा वा ज्ञानको विषय हुन्छ, त्यसलाई प्रमेय भनिन्छ । त्यसैले वैशेषिक मतमा पदार्थ त्यो नै हो जो अस्तित्ववान्, अभिधेय र प्रमेय हुन्छ (तिवारी, २०१२ : ११७) । वैशेषिक दर्शनका उत्तरवर्ती आचार्यहरूले भाव र अभाव दुवै किसिमका पदार्थ अभिधेय र प्रमेय भएकाले यी दुवैको अस्तित्व छ भन्ने निष्कर्ष निकालेका छन् । उदाहरणका लागि उनीहरूले 'घैंटो छ' र 'घैंटो छैन' भन्ने कथनलाई प्रस्तुत गरेका छन् । पहिलो कथनमा घटभाव छ । दोस्रो कथनमा घटाभाव छ । घैंटो एक वस्तु हो; जसको अस्तित्व छ त्यसैले त यसलाई घैंटो शब्दले सम्बोधन गरिन्छ अर्थात् घैंटो एक नाम हो । यस घैंटोको ज्ञान साधारण प्रत्यक्ष अर्थात् चक्षु इन्द्रियद्वारा हुन्छ । यो घटभावको ज्ञान भयो । त्यस्तै गरी घैंटो नहुनु पनि निषेधात्मक अस्तित्व नै हो, जसलाई घटाभाव भनिन्छ । यसको ज्ञान पनि जुन इन्द्रियद्वारा जुन वस्तुको ज्ञान हुन्छ, त्यसै इन्द्रियद्वारा त्यसमा रहेको जाति (सामान्य) र त्यसको अभावको पनि ज्ञान हुन्छ (यद् वस्तु येन इन्द्रियेण गृह्यते तद्वस्तु तद्गता जातिः तदभावश्चापि तेनैव इन्द्रियेण गृह्यते) भन्ने सिद्धान्तअनुसार घैंटाको अभावको ज्ञान पनि सामान्य लक्षण प्रत्यक्षद्वारा हुन्छ । यी दुईओटा उदाहरणहरूबाट भाव र अभाव दुवै किसिमका पदार्थको पुष्टि वैशेषिकहरूले गरेका छन् ।

इसाको सत्रौँ शताब्दीका विद्वान् जगदीश भट्टाचार्यले आफ्नो 'तर्कामृतम्' नामक पुस्तकमा सङ्क्षेपमा पदार्थ दुई प्रकारका हुन्छन्- भाव र अभाव भनेर उल्लेख गरेका छन्- सङ्क्षेपतः पदार्थो द्विविधः भावोऽभावश्च (मिश्र, २०६७ : ३) । सत्रौँ शताब्दीकै अन्नं भट्टले भने लोकप्रिय लघु ग्रन्थ 'तर्कसङ्ग्रह' मा द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय र अभाव गरी

पदार्थ सात प्रकारका हुन्छन् भनेर उल्लेख गरेका छन्-
द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाभावाः सप्त पदार्थाः (भट्ट, १९९१ : २) ।
सत्रौं शताब्दीकै विश्वनाथ न्यायपञ्चाननभट्टाचार्यले पनि आफ्नो
कारिकावली ग्रन्थमा अभावसमेत उपर्युक्त सात प्रकारकै पदार्थ स्वीकार
गरेका छन् (१९४० : २३) ।

अब यी सात प्रकारका पदार्थहरूको सङ्क्षेपमा परिचयात्मक चर्चा
गरिन्छ ।

२.२.१ द्रव्य

वैशेषिक दर्शनमा द्रव्य पहिलो पदार्थ मानिएको छ । यो आज
प्रचलित रुपियाँ वा पैसा बुझाउने द्रव्य होइन, वस्तु वा पदार्थ बुझाउने
द्रव्य हो । द्रव्यलाई गुण र क्रियाको आश्रयका साथै उत्पन्न सबै वस्तुको
समवायी कारण मानिएको छ । यसको आशय के हो भने द्रव्य छैन भने
गुण र कर्म पनि छैनन् । त्यसैले नै द्रव्यलाई गुण र कर्मको समवायी कारण
अर्थात् आन्तरिक कारण मानिएको हो । क्रियागुणवत् समवायिकारणमिति
द्रव्यलक्षणम् (वैशेषिक सूत्र-१५) । यस सूत्रअनुसार द्रव्यका तीन लक्षण
देखिन्छन्-

(क) द्रव्य क्रिया (कर्म)को आश्रय हो ।

(ख) द्रव्य गुणको आश्रय हो ।

(ग) द्रव्य समवायीकारण हो ।

वैशेषिक दर्शनमा द्रव्य नौ प्रकारका मानिएका छन्- पृथिवी, जल,
तेज, वायु, आकाश, काल, दिशा, आत्मा र मन ।

२.२.१.१ पृथिवी

वैशेषिक सूत्र रूपरसगन्धस्पर्शवती पृथ्वी (१।२।१) अनुसार पृथिवी
रूप, रस, गन्ध र स्पर्शवाला हुन्छ । अर्थात् जसमा रूप रस, गन्ध र स्पर्श
यी चार गुण रहन्छन्, त्यो नै पृथिवी हो । पृथ्वीको विशेष अर्थात् असाधारण
र मौलिक गुण गन्ध मानिएको छ । मौलिक र विशेष गुण त्यही हो; जुन
गुण अन्य कुनै पनि द्रव्यमा रहँदैन । पृथिवीमा सेतो, कालो, पहुँलो, निलो,
रातो, हरियो, बुट्टे (चित्र) जस्ता रूपहरू; मिठो (गुलियो), अमिलो, नुनिलो,
पिरो, टर््रो, तितो जस्ता रस (स्वाद) हरू एवम् छोड्इएर कोमलता र
कठोरताको ज्ञान गराउने स्पर्श जस्ता विशेष गुणहरूका साथै सङ्ख्या,
परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, वेग र द्रवत्व
जस्ता सामान्य गुणहरू रहन्छन् । पृथिवीका मुख्य दुई भेद मानिएका छन् -

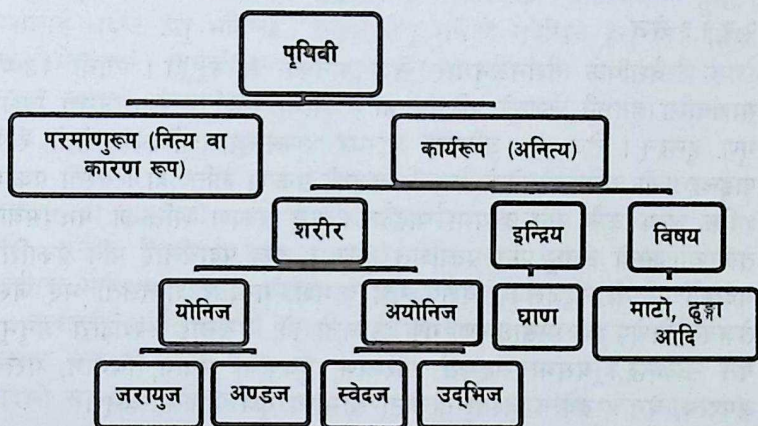
परमाणु रूप पृथिवी र कार्यरूप पृथिवी । परमाणु रूप पृथिवीलाई नित्य र कार्यरूप पृथिवीलाई अनित्य मानिएको छ । कार्यरूप पृथिवी पनि शरीर, इन्द्रिय र विषयका भेदले तीन प्रकारका छन् । यी तीनओटै कुरा उत्पन्न हुने भएकाले नष्ट पनि हुन्छन् तर परमाणु रूप पृथिवी उत्पन्न नहुने नहुनाले त्यसको नाश पनि हुँदैन भन्ने वैशेषिक मत छ ।

शरीरका पनि दुई भेद मानिएका छन्- योनिज शरीर र अयोनिज शरीर । योनिज शरीर त्यो हो, जो योनिबाट उत्पन्न हुन्छ वा जन्मिन्छ । योनिज शरीर पनि जरायुज र अण्डज दुई प्रकारको हुन्छ । गर्भाशयबाट सालनालसहित उत्पन्न हुने मानिस, चौपाया आदिको शरीरलाई जरायुज र अण्डाबाट उत्पन्न हुने चरा आदिको शरीरलाई अण्डज भनिन्छ ।

अयोनिज शरीर त्यो हो; जुन योनिबाट उत्पन्न हुँदैन । यो पनि स्वेदज र उद्भिज गरेर दुई प्रकारको हुन्छ । स्वेद भनेको पसिना हो । स्वेद वा पसिनाबाट उत्पन्न हुने जुम्रा, उडुस, लाम्खुट्टे आदि स्वेदज हुन् । त्यस्तै उद्भिज भनेको जमिन वा माटोलाई फोरेर उत्पन्न हुने शरीर हो । वृक्ष, लता आदि उद्भिज मानिएका छन् ।

चक्षु (आँखा), श्रुति (कान), घ्राण (नाक), रसना (जिभ्रो) र त्वचा (छाला) जस्ता पाँचओटा ज्ञानेन्द्रियमध्ये पृथिवीको इन्द्रिय घ्राण मानिएको छ र पृथिवीमा रहेको सुगन्ध या दुर्गन्धको ज्ञान यसै इन्द्रियबाट हुन्छ । दुड्गा, माटो आदिलाई पृथिवीको विषय मानिएको छ ।

पृथिवीलाई वृक्षारेखमा यसरी देखाउन सकिन्छ-



२.२.१.२ जल (पानी)

जल दोस्रो द्रव्य हो । रूप, रस, स्पर्श, द्रवत्व (तरलता) र स्निग्धता जलका विशेष गुण हुन् । जलका सामान्य गुण सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व र वेग हुन् । जलमा रूप गुण हुने भएकाले त्यसलाई आँखाले देख्न सकिन्छ । रस वा स्वाद हुने भएकाले त्यसलाई रसना वा जिभ्रोबाट ग्रहण गरिन्छ । जलको मौलिक वा विशिष्ट गुण शीतलता हो; जसलाई छालाद्वारा छोएर (स्पर्शद्वारा) थाहा पाइन्छ । जल निरन्तर बगिरहन्छ, त्यसैले द्रवत्व पनि यसको मौलिक गुण हो । जलमा स्निग्धता (चिप्लोपन) पनि पाइन्छ । जलीय अंश रहेकै कारणले नौनी अर्थात् घिउ, हरिया रुख, सिम आदिमा चिप्लोपन (स्निग्धता) हुन्छ भन्ने वैशेषिक मत छ ।

पृथिवीलाई जस्तै जललाई पनि नित्य रूप र अनित्य रूप मानिएको छ अनि नित्यलाई परमाणु वा कारण र अनित्यलाई कार्यरूप स्वीकार गरिएको छ । कार्यरूप जलका पनि शरीर, इन्द्रिय र विषय मानिएका छन् । योनि नहुने भएकाले यसको अयोनिज शरीरको कल्पना गरिएको छ किनभने यसमा रज र वीर्यको संयोजन हुँदैन । यसको इन्द्रिय रसना (जिभ्रो) हो र यसबाट हुने ज्ञान रासन हो । जलको विषयका रूपमा नदी, समुद्र, तलाउ आदिलाई लिइएको छ । आधुनिक वैज्ञानिकहरूले जललाई स्वादविहीन र रङ्गविहीन मानेका भए पनि वैशेषिक दर्शनमा स्वाद र रङ्गयुक्त मानिएको छ ।

२.२.१.३ तेज

वैशेषिक दर्शनअनुसार तेज भनेको अग्नि हो । तातो (उष्ण) स्पर्शवाला हुनु नै तेजको परिचय हो । यसमा स्पर्श र रूप जस्ता विशेष गुण हुन्छन् । तेज वा अग्निमा भास्वर शुक्लरूप (चम्किलो सेतो रूप) पाइन्छ । यो चम्किलो सेतो रूप नै तेजको प्रकाश शक्ति हो । यस्तो प्रकाश शक्ति अन्य कुनै पनि द्रव्यमा पाइँदैन । यसै प्रकाश शक्तिका माध्यमबाट तेज वा आगो आफू पनि प्रकाशित हुन्छ र अरू पदार्थलाई पनि प्रकाशित गर्दछ । पृथिवी र जलको विशेष गुण क्रमशः गन्ध र शीतलता भए जस्तै तेजको विशेष वा असाधारण गुण उष्णता हो; जसलाई स्पर्शद्वारा अनुभूत गर्न सकिन्छ । यसमा सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, वेग र द्रवत्व जस्ता नौओटा सामान्य गुण पनि रहन्छन् ।

तेजलाई पनि नित्य वा परमाणु रूप र अनित्य वा कार्य रूप गरी दुई वर्गमा बाँडिएको छ । कार्यरूप तेज वा आगो पनि तीन प्रकारको हुन्छ-

शरीर, इन्द्रिय र विषय गरेर । यसको शरीर जलको जस्तै अयोनिज हुन्छ । तेज द्रव्यको इन्द्रिय चक्षु हो; जसले रूपको ग्रहण गर्दछ । विषयलाई चार वर्गमा बाँडिएको छ- भौम, दिव्य, उदर्य र आकरज । भौम भनेको पृथिवीमा पाइने काष्ठमा रहेको तेज वा आगो हो; जसलाई काष्ठाग्नि वा दावाग्नि पनि भनिन्छ । यो वनमा लाग्ने आगो हो । दिव्य तेज वा अग्नि भनेको विद्युतीय तेज वा अग्नि हो । आकाशबाट पानी पर्न लागेका अवस्थामा बादलको टकराहटबाट गड्याङगुडुङको आवाजसहित निस्कने आगोका झिल्लाहरू नै दिव्याग्नि हुन् । उदर (पेट) मा रहेको खाना पचाउने आगो नै उदर्य तेज वा उदराग्नि हो; जसलाई जठराग्नि पनि भनिन्छ । आकर अर्थात् खानीबाट उत्पन्न सुन आदि धातुलाई पिट्दाखेरि उत्पन्न तेज वा अग्निलाई नै आकरज तेज भनिन्छ । यसबाट उपर्युक्त द्रव्य वा वस्तुहरूमा आगो अन्तर्निहित छ भन्ने कुरो पुष्टि हुन्छ ।

२.२.१.४ वायु

स्पर्श विशेष गुण भएको द्रव्य नै वायु हो । वायुलाई पृथिवी, जल र तेजलाई जस्तै गरी आँखाले देख्न सकिँदैन किनभने वायुको रूप हुँदैन । वैशेषिक मतमा वायुमा शीतलता पनि हुँदैन र उष्णता पनि हुँदैन । न त यसमा गन्ध नै हुन्छ । वायुमा जुन शीतलता, उष्णता र गन्धको अनुभूति हुन्छ, त्यो जल वा पानी, तेज वा आगो र पृथिवीका तत्त्वहरूसँगको सम्पर्कबाट हुने गर्दछ । त्यसैले वायुको विशिष्ट वा मौलिक गुण स्पर्श नै हो । वायुको ज्ञान त्वगिन्द्रिय (छाला) द्वारा स्पर्शका माध्यमबाट हुन्छ । स्पर्शलाई अदृष्ट हेतु भनिन्छ । अदृष्ट हेतु भनेको नदेखिने हेतु हो । (ज्ञेयः स्पर्शादिलिङ्गकः) वायुको सामान्य गुण वेग वा गति पनि हो । यसरी स्पर्श र वेग नामक संस्कारसमेत सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व र अपरत्व गरी वायुमा नौओटा गुण रहन्छन् ।

वायुका पनि दुई रूप मानिएका छन्- नित्य र अनित्य । नित्य वायु परमाणु रूप भइहाल्यो । अनित्य अर्थात् कार्यरूप वायुका चार प्रकार छन्- शरीर, इन्द्रिय, विषय र प्राण । वायुको योनि नहुने हुनाले यसको शरीर अयोनिज मानिएको हुन्छ । त्वचा या छाला नै वायुको इन्द्रिय (स्पर्शेन्द्रिय) हो । हावाहुरी, आँधी, तुफान, भुमरी आदि नै वायुका विषय हुन् । शरीरभित्र सञ्चार भइरहने वायु प्राण हो; जसले शरीरमा मल, मूत्र, सास, रस आदिको सञ्चालन गरिरहन्छ । त्यो प्राण वायु एक हुँदा हुँदै पनि कार्यभेदले प्राण, अपान, समान, उदान र व्यान गरेर पाँच प्रकारको हुन्छ (भट्ट, १९९१ : ७) । यी मध्ये प्राण हृदयमा, अपान मलद्वारमा, समान नाभि (नाइटो)मा,

उदान कण्ठ (घाँटी)मा र व्यान सम्पूर्ण शरीरमा रहन्छ भन्ने वैशेषिक दर्शनको चिन्तन छ ।

२.२.१.५ आकाश

शब्द विशेष गुण भएको द्रव्यलाई आकाश भनिएको छ (शब्दगुणकम् आकाशम्) । आकाशमा विशेष गुण शब्द र सामान्य गुण सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग र विभाग रहन्छन् । आकाशीय विशेष गुण शब्दको प्रत्यक्ष श्रवणेन्द्रिय (कान) द्वारा हुन्छ । आकाशको भने प्रत्यक्ष हुँदैन भन्ने मान्यता छ वैशेषिकको । कुनै द्रव्यलाई बाहिरी रूपमा देख्न वा प्रत्यक्ष गर्नका लागि महत्परिमाण र उद्भूत रूप (प्रकट रूप) हुनुपर्दछ । आकाशमा यी दुवै गुण नभएकाले यसको प्रत्यक्ष नभएको हो । आकाशलाई शब्दगुणका माध्यमबाट अनुमान गरिने द्रव्य मानिएको छ । पृथिवी, जल, तेज र वायुको विशेष गुण र सामान्य दुवैमा शब्द पर्दैन । आकाशमा रूप, रस, गन्ध र स्पर्श पाइँदैनन् । दिक् (दिशा), काल, आत्मा र मनमा पनि शब्द हुँदैन । त्यसैले शब्द यिनको पनि गुण होइन । यस निराकरण विधिबाट शब्दको एकमात्र आधार आकाश सिद्ध हुन्छ अर्थात् शब्द आकाशको गुण हो भन्ने निष्कर्ष निस्कन्छ । आकाशलाई निरवयव (अवयवरहित) र निरपेक्ष मानिएको छ, त्यसैले यो नित्य, सर्वव्यापी (विभु) र अनन्त छ । शब्दको उपादान या समवायीकारण आकाश नै भएकाले शब्द आकाशमै उत्पन्न भएर आकाशमै मिल्दछ । शब्द ग्रहण गर्ने इन्द्रिय कानलाई पनि आकाश नै मानिएको छ ।

२.२.१.६ काल

वैशेषिक सूत्रका अनुसार अगि पछि हुनु, एकसाथ नहुनु, ढिलो हुनु र छिटो हुनु जस्ता चिह्न जसमा हुन्छन्, त्यसैलाई काल भनिन्छ । (अपरस्मिन्परं युगपच्चिरं क्षिप्रमिति काललिङ्गानि- वै.सू.२।२।६) भूत, वर्तमान र भविष्यत्को व्यवहार जसबाट हुन्छ, त्यसैलाई अन्नं भट्टले पनि काल मानेका छन् । काल पूर्वापर गुणले युक्त हुन्छ । काललाई पनि एउटै, नित्य र व्यापक मानिएको छ । भूत, वर्तमान र भविष्यत्को प्रयोग लोकव्यवहारमा क्रिया वा कार्य सञ्चालनको सहजताका लागि मात्र गरिएको हो, त्यसैले यी तीन भेद कल्पित मात्र हुन् भन्ने वैशेषिक मत छ । त्यस्तै एउटै अखण्ड कालका क्षण, घडी, पला, प्रहर, दिन, रात, पक्ष, मास, ऋतु, वर्ष आदि पनि व्यावहारिक सहजताका लागि कल्पना गरिएका कुरा हुन् भनिएको छ ।

२.२.१.७ दिक् (दिशा)

एक वस्तुवाट अर्को वस्तु कति टाढा वा नजिक छ भन्ने ज्ञान जसबाट हुन्छ, त्यसैलाई दिक् (दिशा) मानिन्छ। (इत इदमिति यतस्तद्दिश्यं लिङ्गम् -वै.सू. २।२।१०) पूर्व, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण आदि जस्ता व्यवहारको कारणका रूपमा रहेको द्रव्य नै दिक् हो। यसलाई पनि एक, निरवयव, नित्य र विभु मानिएको छ। व्यावहारिक सुविधाका लागि एउटै कालका अनेक भेद मानिएभैं सूर्यको गतिका कारणले एउटै दिक् वा दिशाका दश भेद मानिएका छन्- पूर्व, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण, आग्नेय कोण, नैऋत्य कोण, वायव्य कोण, ईशानकोण, उर्ध्व (माथि) र अध (तल)।

२.२.१.८ आत्मा

आत्मा त्यस्तो द्रव्यलाई मानिएको छ, जसको विशिष्ट गुण ज्ञान वा चेतना हुन्छ। वैशेषिकहरूले आत्मालाई चेतन सत्ताका रूपमा, इन्द्रियहरूलाई विभिन्न विषय वा अर्थसँग प्रवृत्त गराउने प्रवर्तकका रूपमा र विषयको उपभोक्ताका रूपमा व्याख्या गरेका छन्। साथै उनीहरूले शरीरभन्दा भिन्न तत्त्वका रूपमा समेत आत्मालाई स्थापित गर्ने प्रयत्न गरेका छन्। जसरी रूप आदि गुणहरू पृथिवी आदि द्रव्यमा रहन्छन्, त्यसै गरी चेतना वा ज्ञान पनि आत्मामा रहन्छ। आत्मा छ भन्ने कुरामा 'म' (अहम्) शब्द वाचक छ। 'म' चेतन द्रव्य हो; जो ज्ञान, इच्छा, सुख, दुःख आदि गुणको आश्रय वा आधार हो। आत्माले नै हितकारक वस्तु ग्रहण गर्ने, अहितकारक वस्तुलाई छोडिदिने, श्वास प्रश्वासलाई रोक्ने र चलाउने, आँखा चिम्ल्ने र खोल्ने आदि सबै काम शरीर र इन्द्रियहरूद्वारा गराउँछ भन्ने वैशेषिकको मत पाइन्छ। उसले आत्मालाई शरीररूपी घरको अधिष्ठाता, मनको उत्प्रेरक, सबै इन्द्रियको स्वामी, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न जस्ता भावहरूको सूचक पनि मानेको छ।

आत्मालाई पनि दुई प्रकारको मानिएको छ- जीवात्मा र परमात्मा। जीवात्मा प्रत्येक शरीरमा भिन्न भिन्न हुन्छ, त्यसैले अनेक हुन्छ। यसमा सर्वज्ञ ईश्वरका रूपमा परमात्मालाई मानिएको छ। जीवात्मामा बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, भावना, धर्म र अधर्म जस्ता नौ विशेष गुण र सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग र विभाग जस्ता पाँच सामान्य गुणका साथै ज्ञान, इच्छा र प्रयत्न वा कृति जस्ता तीन विशेष गुणको कल्पना गरिएको छ।

आत्माको सिद्धिका लागि न्यायले भैं वैशेषिक दर्शनले पनि धेरै तर्क र प्रमाणहरू प्रस्तुत गरेको पाइन्छ।

२.२.१.९ मन

मन अन्तिम द्रव्य हो । जसबाट सुख, दुःख आदिको ज्ञान हुने गर्दछ, त्यसैलाई मन भनिन्छ (सुखाद्युपलब्धिसाधनमिन्द्रियं मनः- तर्कसङ्ग्रहः ११) । विश्वनाथ पञ्चाननले 'साक्षात्कारे सुखादीनां करणं मन उच्यते' भनेर सुख, दुःख आदिको साक्षात्कारमा या प्रत्यक्ष ज्ञानमा जसले करण अर्थात् साधनको काम गर्दछ, त्यो मन हो भनेका छन् ।

मनलाई सिद्ध गर्ने दुईओटा आधार दिइएका छन् । पहिलो, आत्मा वा चेतन, इन्द्रिय र पदार्थ यी तीनओटै कुरा एक ठाउँमा रहँदा पनि अन्यमनस्क भएका बेलामा ज्ञान हुँदैन । जब भित्री इन्द्रियका रूपमा रहेको मन (अन्तस्करण) पनि त्यहाँ जोडिन्छ, त्यसपछि मात्रै ज्ञान हुन्छ । ज्ञान हुनका लागि आत्मा वा चेतन मनसँग जोडिनुपर्दछ, मन इन्द्रियहरूसँग जोडिनुपर्दछ र इन्द्रियहरू विषयहरूसँग जोडिनुपर्दछ । यसरी ज्ञान हुँदा विषयसँग इन्द्रियहरूको सम्बन्ध हुन्छ, इन्द्रियहरूसँग मनको सम्बन्ध हुन्छ अनि मनसँग आत्मा वा चेतन तत्त्वको सम्बन्ध हुन्छ । दोस्रो, जसरी रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, शब्द जस्ता बाहिरी विषयको ज्ञान आँखा, जिभ्रो, नाक, छाला र कान जस्ता बाहिरी ज्ञानेन्द्रियहरूद्वारा हुन्छ, त्यस्तै गरी सुख, दुःख, इच्छा, द्वेषजस्ता भित्री विषयको ज्ञान उक्त बाहिरी इन्द्रियद्वारा नहुने भएकाले तिनको ज्ञानका लागि कुनै भित्री इन्द्रिय मान्नुपर्ने हुन्छ, त्यस्तो भित्री इन्द्रिय (अन्तस्करण) नै मन हो । यसरी मनलाई सिद्ध गरिएको पाइन्छ । मनले एक समयमा एउटा इन्द्रियसँग मात्र जोडिएर त्यससँग सम्बद्ध विषयको मात्र ज्ञान गराउने हुनाले यसलाई अणु परिमाणवाला मानिएको छ । आत्मालाई जस्तो विभु (व्यापक) मानिएको छैन ।

२.२ गुण

द्रव्यमा रहने निर्गुण तथा निष्क्रिय पदार्थलाई नै गुण मानिएको छ । निर्गुणको अर्थ हो गुण नहुनु । त्यस्तै निष्क्रियको अर्थ हो कर्म नहुनु । अर्थात् गुणमा अर्को गुण पनि रहँदैन र कर्म पनि रहँदैन । गुण आफू भने द्रव्यमा रहन्छ, त्यसैले गुणको आश्रय द्रव्य हो । महर्षि कणादले आफ्नो वैशेषिक सूत्रमा रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष र प्रयत्न गरी सत्रओटा गुण मात्र उल्लेख गरेका छन् (रूपरसगन्धस्पर्शाः सङ्ख्यापरिमाणानि पृथक्त्वं संयोगविभागौ परत्वापरत्वे बुद्धयः सुखदुःखे इच्छाद्वेषौ प्रयत्नाश्च गुणाः- वै.सू. १।१।६) । परन्तु प्रशस्तपादले आफ्नो भाष्यमा गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, संस्कार, शब्द, धर्म र अधर्म जस्ता सातओटा गुण पछि थपेको र त्यसपछिका

आचार्यहरूले ती सात समेत चौबिस गुण मान्दै आएको देखिन्छ । यी मध्ये कतिपयका अवान्तर भेद पनि प्रतिपादित छन् ।

आँखाबाट ज्ञान गरिने गुण रूप (सेतो, निलो, पहेँलो, रातो, हरियो, खैरो, बुट्टे आदि), जिभ्रोद्वारा ज्ञान गरिने गुण रस (मिठो, अमिलो, नुनिलो, पिरो, टर्रो, तितो), नाकद्वारा ज्ञान गरिने गुण गन्ध (सुगन्ध र दुर्गन्ध), छालाद्वारा ज्ञान गरिने गुण स्पर्श (शीत, उष्ण, अनुष्णाशीत = न चिसो, न तातो), कानद्वारा ज्ञान गरिने गुण शब्द (ध्वन्यात्मक र वर्णात्मक), गणना जस्ता व्यवहारमा असाधारण कारणका रूपमा आउने गुण सङ्ख्या (एक, दुई आदि), मापन या मात्रा जस्ता व्यवहारमा विशिष्ट कारण भएर आउने गुण परिमाण (अणु, महत्, ह्रस्व तथा दीर्घ), पदार्थ वा वस्तुमा भिन्नता जनाउने गुण पृथक्त्व, अलग अलग वस्तुका विचको मेल जनाउने गुण संयोग, संयोग वा मेललाई नाश गरेको जनाउने गुण विभाग, कुनै वस्तुलाई जेठो र टाढा जनाउने गुण परत्व (कालिक परत्व र दैशिक परत्व), कुनै वस्तुलाई कान्छो र नजिक जनाउने गुण अपरत्व (कालिक अपरत्व र दैशिक अपरत्व), कुनै वस्तु भारका कारणले स्वाभाविक र वेगरहित भएर खसेको जनाउने गुण गुरुत्व, कुनै वस्तुमा प्रवाहशीलता वा तरलता जनाउने गुण द्रवत्व (सांसिद्धिक र नैमित्तिक), पिठो आदिलाई डल्लो पार्ने कारणको काम गर्ने गुण स्नेह, पहिले गरिएको अनुभवलाई चित्तमा कायम गराइरहने गुण संस्कार (भावना, वेग र स्थितिस्थापक, सबै व्यवहारको मूल कारणको कार्य गर्ने गुण बुद्धि (अनुभव र स्मृति), सबैलाई अनुकूल प्रतीत हुने वा आनन्दानुभूति गराउने गुण सुख, सबैलाई प्रतिकूल प्रतीत हुने वा पीडाको अनुभूति गराउने गुण दुःख, कुनै अप्राप्त वस्तुलाई प्राप्त गर्ने चाहना जनाउने गुण इच्छा, कसैका प्रति क्रोध जनाउने गुण द्वेष, काम वा कृति जनाउने गुण प्रयत्न, कर्तालाई अभीष्ट मोक्ष प्रदान गर्ने गुण धर्म र कर्तालाई दुःख वा पीडा प्रदान गर्ने गुण अधर्म हो ।

२.३ कर्म

कर्म भनेको क्रिया हो । वैशेषिक दर्शनमा द्रव्यमा आश्रित भईकन जुन पदार्थ गुणरहित हुन्छ र कुनै दुई वस्तुको संयोग र विभागको निरपेक्ष कारण हुन्छ, त्यसलाई कर्म भनिन्छ । कर्म आफैमा सक्रिय हुन्छ, त्यसैले यसलाई परिवर्तनशील स्वभावको पनि मानिन्छ । वैशेषिक दर्शनमा कर्म पाँच प्रकारका मानिएका छन् - उत्क्षेपण, अपक्षेपण, आकुञ्चन, प्रसारण र गमन ।

उत्क्षेपण भनेको माथितिर फ्याँक्नु हो । अपक्षेपण भनेको तलतिर फ्याँक्नु हो । आकुञ्चन भनेको बटुल्नु वा जम्मा गर्नु हो । प्रसारण भनेको फैलाउनु हो । त्यस्तै गमन भनेको जानु हो । यी पाँच भित्र नै अरू सबै प्रकारका कर्म पर्दछन् भन्ने वैशेषिक मत छ ।

२.४ सामान्य

जुन पदार्थ एक र नित्य भएर पनि अनेक वस्तुमा समान रूपले समवेत रहन्छ, त्यसलाई सामान्य भनिएको छ । (नित्यत्वे सति अनेकसमवेतत्वं सामान्यम्- न्यायसिद्धान्तमुक्तावली- ४४) जस्तै : मनुष्यत्व, गोत्व । यहाँ मनुष्य तथा गाई अनेक छन् तर तिनमा रहने क्रमशः मनुष्यत्व र गोत्व एउटै छ र नित्य छ । सामान्यलाई जाति पनि भनिन्छ । व्यक्ति भिन्न भिन्न हुन्छन्, तर तिनमा रहने जाति सधैं अभिन्न अर्थात् एउटै हुन्छ । एउटै वर्गका धेरै व्यक्तिमा रहने हुनाले नै यसलाई जाति वा सामान्य भनिएको हो । कुनै मनुष्य आज जन्मोस् या भोलि मरोस्, त्यसमा रहेको मनुष्यत्व कहिल्यै जन्मदैन र कहिल्यै मर्दैन । त्यही मनुष्यत्व रूप नै सामान्य वा जाति हो ।

व्यापकताका दृष्टिले सामान्य तीन प्रकारको मानिएको छ- पर सामान्य, अपर सामान्य र परापर सामान्य ।

सबैभन्दा धेरै व्यक्तिमा रहने सामान्य परसामान्य हो । सबैभन्दा कम व्यक्तिमा रहने सामान्य अपर सामान्य हो । पर सामान्य र अपर सामान्यका बिचमा रहने सामान्य परापर सामान्य हो । पर सामान्यलाई अर्को शब्दमा सत्ता पनि भनिन्छ । सत्ता द्रव्य, गुण र कर्म सबैमा रहन्छ । द्रव्यत्व सत्ताका तुलनामा अपर सामान्य हो भने घटत्वका तुलनामा पर सामान्य हो किनभने घटत्व घटमा मात्र रहन्छ तर द्रव्यत्व भने घटका साथै अन्य पृथिवी, जल आदि द्रव्यमा समेत रहन्छ । त्यसैले द्रव्यत्वलाई परापर सामान्य मान्न सकिन्छ ।

२.५ विशेष

विशेष पदार्थ भनेको त्यस्तो पदार्थ हो, जसद्वारा कुनै एक व्यक्ति या वस्तु संसारका अरू अनेक व्यक्ति या वस्तुबाट सर्वथा व्यावृत्त वा भिन्न हुन्छ । यो सामान्य पदार्थको ठिक विपरीत पदार्थ हो । पृथिवी, जल, तेज र वायुका परमाणुहरू जो नित्य द्रव्यका रूपमा रहेका हुन्छन् र निरवयव हुन्छन्, तिनका साथै आकाश, काल, दिशा, आत्मा र मनमा रहने पदार्थलाई

विशेष भनिन्छ (अन्त्यो नित्यद्रव्यवृत्तिविशेषः परिकीर्तितः - कारिकावली - १०, ५०) ।

उपर्युक्त नित्य र अवयवरहित द्रव्यहरूमा एउटा मनलाई अर्को मनबाट, एउटा आत्मालाई अर्को आत्माबाट र एउटा परमाणुलाई अर्को परमाणुबाट विभेद गराउने हुनाले नै विशेष पदार्थलाई अन्त्य व्यावर्तक पदार्थ पनि भन्ने गरिएको छ । विशेष पदार्थ पनि नित्य, अनादि र अनन्त मानिन्छ वैशेषिक दर्शनमा । यसको विशेषता भनेकै सामान्यरहित हुनु हो र एक व्यक्तिवृत्ति हुनु हो । सामान्यरहितको आशय विशेष पदार्थमा सामान्य वा जाति हुँदैन र एक व्यक्तिवृत्तिको अर्थ यो एउटै व्यक्तिमा मात्र समवेत हुन्छ भन्ने हो । विशेष असङ्ख्य छन् । विशेषको साधारण प्रत्यक्ष हुँदैन, अलौकिक योगज सन्निकर्षद्वारा मात्र यसको प्रत्यक्ष हुन्छ भनेर उल्लेख गरिएको छ ।

२.६ समवाय

समवाय भाव पदार्थहरूमध्ये अन्तिम पदार्थ हो । दुई भिन्न भिन्न वस्तुहरूलाई जुन सम्बन्धले सधैं एक-अर्काबाट अलग हुन दिँदैन अर्थात् जोडेर राख्दछ, त्यस्तो सम्बन्ध जनाउने पदार्थलाई नै समवाय भनिन्छ । समवाय सम्बन्ध संयोग सम्बन्धको उल्टो हुन्छ । संयोग सम्बन्ध त्यस्ता वस्तुका बिचमा हुन्छ; जसले संयोगविना पनि आ-आफ्नो अस्तित्व वा सत्ता कायम राखिरहेका हुन्छन् । जस्तै : गाग्री र पानीको सम्बन्ध, मेच र पुस्तकको सम्बन्ध आदि । यो अनित्य हुन्छ । समवाय भने दुईओटा वस्तुका बिचमा रहने नित्य सम्बन्ध हो । वैशेषिकका अनुसार अवयव र अवयवी (धागो र कपडा), गुण र गुणी, (तातोपन र आगो), क्रियावान् र क्रिया (हावा र त्यसको गति), जाति र व्यक्ति (मनुष्यत्व र मनुष्य) एवम् नित्यद्रव्य र विशेष (पृथिवी आदि परमाणु द्रव्य र तिनमा रहने भेदक वा व्यावर्तक गुण)का बिचमा हुने अनिवार्य आन्तरिक सम्बन्ध नै समवाय हो । यो प्रत्यक्ष ज्ञान गरिने सम्बन्ध नभएर अतीन्द्रिय अर्थात् अनुमानगम्य भएकाले यसलाई स्वतन्त्र पदार्थ मानिएको तर्क वैशेषिकहरूको छ ।

२.७ अभाव

अभावलाई निषेध मुख ज्ञानबाट जानिने विषयका रूपमा लिइएको छ (निषेधमुखप्रमाणगम्यो भावः तर्कभाषा-१७२) । 'यस्य अभावः स प्रतियोगी' अर्थात् जसको अभाव हुन्छ, त्यो नै प्रतियोगी हो भनेर वैशेषिक दर्शनमा प्रतियोगीको परिभाषा गर्दा अभाव शब्दको प्रयोग

भएको छ। प्रतियोगी भनेको विरोधी हो। शिवादित्य मिश्रले आफ्नो 'सप्तपदार्थीय' ग्रन्थमा प्रतियोगीविना जुन ज्ञान हुँदैन, त्यसैलाई अभाव (प्रतियोगिज्ञानाधीनज्ञानोऽभावः) भनेका छन् (सिंह, ? : १७२)। भावभन्दा भिन्न जे हुन्छ त्यो नै अभाव हो (भावभिन्नत्वम् अभावत्वम्) भनेर पनि अभावलाई चिनाइएको छ।

वैशेषिक मतमा अभिधेय र प्रमेय भएकाले अभावलाई छुट्टै पदार्थ मानिएका बारेमा माथि नै चर्चा भइसकेको छ।

भाव पदार्थ जसरी तत् तत् व्यक्तिरूपबाट हेर्दा असङ्ख्य छन्, त्यस्तै गरी हेर्दा ती सबैका अभाव पनि असङ्ख्य हुन सक्तछन्। वैशेषिक दर्शनले भाव पदार्थलाई व्यवस्थित ढङ्गले वर्गीकरण गरेजस्तै अभाव पदार्थलाई पनि वर्गीकरण गरेर व्यवस्थित गरेको छ।

विश्वनाथ पञ्चानन भट्टाचार्यलगायतका कतिपय विद्वान्हरूले संसर्गाभाव र अन्योन्याभाव गरी अभावलाई मूलतः दुई वर्गमा बाँड्दै संसर्गाभावलाई पुनः प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव र अत्यन्ताभाव गरी तीन वर्गमा बाँडेका छन् (भट्टाचार्य, १९४० : ५९)। सूत्रकार कणादले पदार्थ प्रतिपादक सूत्रमा अभावको नामोल्लेख नगरे पनि वैशेषिक सूत्रको अध्याय नौको प्रथम आह्निकका १, २, ४ र ५ सूत्रमा प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अत्यन्ताभाव र अन्योन्याभाव गरी चार अभावको लक्षण प्रतिपादन गरेको भेटिन्छ (आचार्य, २००१ : २८५-२८७)।

यसरी समग्रमा अभाव उपर्युक्त चार प्रकारकै मान्ने गरिएका छन्। उत्पत्तिभन्दा पहिले कारणमा कार्यको अभाव हुनु प्रागभाव हो। जस्तै: जुन धागोका डोरीहरूलाई जोडेर कपडा बनाइन्छ, ती डोरीहरूमा कपडाको उत्पत्तिभन्दा पहिले कपडा देख्न सकिँदैन। त्यहाँ कपडाको जुन अभाव देखिन्छ, त्यो हो प्रागभाव।

पहिलेदेखि रहिरहेको कुनै कार्यरूप वस्तुको प्रध्वंस वा विनाशबाट त्यस वस्तुको जुन अभाव देखिन्छ, त्यो नै प्रध्वंसाभाव हो। यस अभावलाई उत्पत्तिशील अभाव मानिएको छ। जस्तै: तेहथुम आगलागीबाट ध्वस्त भयो। गणतान्त्रिक आन्दोलनबाट राजतन्त्र नष्ट भयो। कुनै दुई वस्तुको सम्बन्ध भूत, वर्तमान र भविष्यत् तीनोटै कालमा नरहनु नै अत्यन्ताभाव हो। जस्तै: वायुमा रूपको अभाव। एक वस्तुमा अर्को वस्तुको एकात्मकताको निषेध नै अन्योन्याभाव हो। अन्योन्य भनेको परस्पर या आपस हो र परस्पर या आपसमा हुने अभाव नै अन्योन्याभाव हो। जस्तै : राम श्याम होइन। यस वाक्यले राम र श्यामको एकात्मकताको निषेध गरेको छ। यसबाट राम श्यामभन्दा छुट्टै हो भन्ने बुझिन्छ।

३. निष्कर्ष

यसरी वैशेषिक दर्शनमा द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय र अभाव गरी सातओटा पदार्थको प्रतिपादन गरिएको छ। पहिले पदार्थको नाम उल्लेख गर्ने, त्यसपछि लक्षण गर्ने र गरिएको लक्षण मिल्न, त्यहाँ कुन कुन कुरामा अव्याप्ति, अतिव्याप्ति र असम्भव दोष पत्तो भनेर परीक्षा गर्ने अनि अन्त्यमा लक्षणलाई दोषरहित तुल्याउने पद्धति न्यायदर्शनले भैं वैशेषिक दर्शनले पनि अवलम्बन गरेको छ।

वैशेषिक पदार्थशास्त्र नै हो। भौतिक जगत्को यति सूक्ष्म विश्लेषण पौरस्त्य परम्पराका अरू कुनै पनि दर्शनले गरेका छैनन्। यस दर्शनले धर्म, अर्थ, काम, र मोक्ष जस्ता लोकजीवनका लक्ष्यभूत चार पुरुषार्थमध्ये सबैलाई त्यत्तिकै महत्त्व दिएको छ र मोक्ष वा मुक्तिलाई पनि दुःखको अभाव मानेको छ। त्यस्तै यस दर्शनले प्रतिपादन गरेको परमाणुवाद, समवायिकारण, असमवायिकारण र निमित्तकारणको वर्गीकरणमा आधारित कारणवाद, द्वित्व प्रक्रिया, पाकज प्रक्रिया, विभागज विभाग प्रक्रिया, बुद्धि वा ज्ञानका विद्या र अविद्या रूप प्रकारहरू र तिनको उपप्रकारका स्वरूपसहितको विश्लेषण, आचार वा नैतिक कर्तव्यताको सिद्धान्तलगायत थुप्रै सैद्धान्तिक पक्षहरू वैशेषिक दर्शनले उधिनेको छ, जसका विषयमा आधुनिक भौतिकशास्त्रीय, रसायनशास्त्रीय, जीवशास्त्रीय र आचारशास्त्रीय वा नीतिशास्त्रीय कोणबाट समेत नव प्रवृत्तिका साथ अध्ययन र अनुसन्धान गर्नु गराउनु आवश्यक छ। यो त मात्र वैशेषिक दर्शनको पदार्थचिन्तनको सामान्य दिग्दर्शन हो।

सन्दर्भ ग्रन्थसूची

- आचार्य, उदयवीर शास्त्री (सन् २००१), वैशेषिकदर्शनम् (विद्योदयभाष्यसहितम्), दिल्ली : विजयकुमार, गोविन्दराम हासानन्द।
- उद्योतकर (सन् १९८६), न्यायवार्तिकम्, दिल्ली : इस्टर्न बुक लिङ्गर्स।
- उपाध्याय, जगत्प्रसाद (अनुवादक तथा टिप्पणीकार) (२०६७), जगदीशभट्टाचार्यविरचितं तर्कामृतम् (नेपाली भाषानुवादविशेषटिप्पणीसहितम्) काठमाडौं : विष्णुप्रभा उपाध्याय।
- (२०५३), "चार्वाकदर्शन र मार्क्सवाद", भेरी सन्देश, काठमाडौं : भेरी अञ्चल प्रगतिशील समाज।
- उपाध्याय, बलदेव (सन् १९७९), भारतीय दर्शन, वाराणसी : चौखम्बा ओरियन्टलिया।
- ऋषि, उमाशङ्कर शर्मा (हिन्दी व्याख्याकार) (सन् २००४), सर्वदर्शनसङ्ग्रह, (सपरिशिष्ट 'प्रकाश' हिन्दीभाष्योपेत), वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन।
- धिमिरे, दीर्घराज (डा.) (सम्पा. २०४९), षड्दर्शनीसङ्ग्रहः, दाङ : नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय।

- भा, आनन्द (डा.) (सन् १९६५), पदार्थशास्त्र, लखनउ : हिन्दी समिति सूचना विभाग
उत्तर प्रदेश ।
- तिवारी, नरेशप्रसाद (सन् २०१२), भारतीय दर्शन एवम् पाश्चात्य दर्शन, पटना: मोतीलाल
बनारसीदास ।
- दासगुप्त, एस.एन. (हिन्दी अनुवाद : कलानाथ शास्त्री, सुधीरकुमार) (सन् १९८८),
भारतीय दर्शनका इतिहास भाग-१, जयपुर : राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी ।
- भट्टः, अन्नं (सन् १९९१), तर्कसङ्ग्रहः (व्याख्याकार आचार्य केदारनाथ त्रिपाठी), दिल्ली :
मोतीलाल बनारसीदास ।
- भट्टाचार्य, विश्वनाथ पञ्चानन (सन् १९४०), कारिकावलीयुक्त न्यायसिद्धान्तमुक्तावली,
बनारस : श्रीकृष्णवल्लभाचार्य ।
- मिश्र, केशव (सन् १९७६), तर्कभाषा, वाराणसी : मोतीलाल बनारसीदास ।
- मिश्र, वाचस्पति (२०४६), न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका, वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत
संस्थान ।
- मिश्र, श्रीनारायण (२०२५), वैशेषिक दर्शन : एक अध्ययन, वाराणसी : चौखम्बा
विद्याभवन ।
- मिश्र, श्रीशङ्कर (२०२६), वैशेषिक सूत्रोपस्कारः (व्याख्याकार दुण्डीराज शास्त्री), वाराणसी:
चौखम्बा संस्कृत सिरिज ।
- राधाकृष्णन (डा.) (सन् २०१५), भारतीय दर्शन-२, दिल्ली : राजपाल एन्ड सन्स ।
- साङ्कृत्यायन, राहुल (सन् १९९४), दर्शन-दिग्दर्शन, इलाहाबाद : किताब महल ।

माक्सवादी दर्शन र कलासाहित्यमा त्यसको प्रभाव

प्रा.डा. गोपीन्द्र पौडेल

माक्सवाद

माक्सवाद सर्वाधिक उन्नत एवम् वैज्ञानिक चिन्तन-प्रणाली हो । यो मूलतः मानवसमाजलाई बुझ्ने र बदल्ने सर्वहारावर्गीय विश्वदृष्टिकोण हो । माक्सवाद मानवजीवनलाई बोध गर्ने र बदल्ने चिन्तनबाट परितोषित क्रान्तिकारी दर्शन हो । अर्थात् माक्सवाद दर्शनका क्षेत्रमा विकसित क्रान्ति हो र सर्वहारावर्गीय क्रान्तिको सिद्धान्त हो । यसलाई सर्वहारावर्गको मुक्तिको दर्शनका रूपमा पनि बुझ्न सकिन्छ । माक्सवाद सबै प्रकारका भ्रामक मान्यतालाई विस्थापित गर्दै भविष्य प्राप्तिका आधारको निरूपण गर्ने दार्शनिक चिन्तन हुनाले यसलाई दर्शनका क्षेत्रमा आएको गुणात्मक परिवर्तन वा क्रान्तिका रूपमा बुझ्न सकिन्छ, बुझ्ने गरिएको छ । यसका तीनओटा घटक वा अङ्ग हुन्छन् । ती हुन् :

(क) दर्शन

(ख) राजनीतिक अर्थशास्त्र

(ग) वैज्ञानिक समाजवाद

यी तीन घटक भनेका माक्सवादका आधार स्तम्भ हुन् । माक्सवादको प्रस्थापना र विकासका चरणहरूको वस्तुनिष्ठ अध्ययन गर्न, तात्पर्यबोध गर्न र व्यावहारिक जीवनका यावत् प्रक्रियाको मूल्याङ्कन गर्नका लागि दर्शन, राजनीतिक अर्थशास्त्र र वैज्ञानिक समाजवादको व्याख्या आवश्यक हुन्छ । अर्थात् यी तीनओटै घटकको अन्तरसम्बन्धबाट माक्सवादले पूर्णता प्राप्त गर्दछ ।

प्रस्तुत आलेख दर्शनसँग मात्र सम्बन्धित हुनाले दर्शनको परिचय, यसका शाखाप्रशाखा, मार्क्सवादी दर्शनको उद्भव र विकास, मार्क्सवादी दर्शनको राजनीतिक संस्करण वा सङ्गठनका रूपमा कम्युनिस्ट पार्टी र कलासाहित्यसम्बन्धी मार्क्सवादी मान्यताको सङ्क्षिप्त अनुशीलन यहाँ गरिएको छ ।

दर्शन/दर्शनशास्त्र

जीवनजगत्लाई हेर्ने, बुझ्ने र बदल्ने दृष्टिकोण दर्शन हो । अर्थात् जीवनबोध, समाजबोध र इतिहासबोध गर्ने पद्धतियुक्त चिन्तनदृष्टि नै दर्शन हो । मानवजातिको उत्पत्ति, मानवविकास, मानव र प्रकृति, धर्म, संस्कृति, अर्थ, राजनीति, ईश्वर वा सिङ्गो ब्रह्माण्डको नियामक तत्त्व, नीति र पद्धतिसम्बन्धी समग्र बुझाइ वा हेराइ दर्शन हो । प्रकृति र जीवनचक्रका यावत् नियम, सङ्गति, नियामक शक्ति, तिनमा विद्यमान गति आदि जिज्ञासाका बारेको मानवदृष्टि नै दर्शन हो । त्यसैले जीवन सञ्चालनका विधि, ऐतिहासिक विकासक्रम, भविष्यप्राप्तिका चेष्टा, व्यावहारिक ज्ञानलगायत सम्पूर्ण जिज्ञासाको शमन गर्ने ठोस सूत्र नै दर्शन हो ।

मानवजातिको इतिहाससँगै दर्शनको इतिहास पनि जोडिन पुग्छ । मानवजातिको जिज्ञासु एवम् सङ्घर्षशील स्वभाव, जीवन जिउने प्रक्रियाका सन्दर्भमा चिन्तन गर्ने प्रवृत्ति तथा जीवन जिउनका लागि प्रकृतिसँग गरेका सङ्घर्षका विभिन्न आयामसँगै दर्शनको बीजाधान भएको अनुमान लगाउन सकिन्छ । जीवन सञ्चालनका प्रक्रियासँग सङ्घर्ष गर्दा होस् वा जीवनलाई सर्वसुलभ बनाउने चेष्टास्वरूप मानिसले गरेको चिन्तन होस् त्यसको केन्द्रमा दर्शनको अस्तित्व रहेको छ । उत्तरोत्तर मानवजातिले प्राप्त गरेका सफलताको कारक तत्त्वका रूपमा दर्शनको महत्तालाई उपेक्षा गर्न सकिन्न । यद्यपि दर्शनसम्बन्धी विशिष्ट एवम् व्यवस्थित अध्ययनको परम्परा भने धेरै पछि मात्र थालियो । त्यो पनि मानवजातिले व्यतीत गरेको फरक फरक भूगोल, फरक फरक सामाजिक एवम् सांस्कृतिक परिवेश र प्रकृतिसँगको सङ्घर्ष वा सान्निध्यका सन्दर्भमा समान प्रकृतिको दार्शनिक चिन्तन भएको पाइन्छ । यसो भए तापनि प्राचीन कालदेखि नै दार्शनिक चिन्तनको आविर्भाव भने भएको पाइन्छ । प्राचीन ग्रीस, रोम तथा भारतीय उपमहाद्वीप (विशेषतः नेपालसमेत)मा विकसित दर्शनसम्बन्धी फरक फरक धारणालाई त्यसको दृष्टान्त मान्न सकिन्छ । पूर्व र पश्चिममा दर्शनका बारेमा भएको लामो अध्ययन परम्पराका पृष्ठभूमिमा उत्तरोत्तर व्यवस्थित अध्ययनको परम्परा थालियो ।

दर्शनसम्बन्धी चिन्तन तथा अध्ययन परम्पराका क्रममा दर्शनशास्त्रको जन्म भयो । शास्त्रका रूपमा दर्शनका प्रथम प्रयोगकर्ता ग्रीक दार्शनिक पाइथागोरस हुन्; जसले दर्शनलाई बुझाउन 'फिलोसफी' शब्दको प्रयोग गरे (वैद्य, २०६५ : पृष्ठ ३) । फिलोस (प्रेम) र सफी (विवेक) शब्दको योगबाट बनेको फिलोसफीको अर्थ विवेक, प्रेम वा विद्यागुण भन्ने बुझिन्छ । दर्शनको तात्त्विक अर्थ सत्यको अन्वेषण र निरूपण हो । दर्शनशास्त्र संसारलाई बुझ्ने विधि/पद्धति पनि हो; जुन बुझाइ वस्तुतथ्यमा आधारित हुन्छ । यसो भए तापनि सबै प्रकारका बुझाइ र व्याख्या वस्तुगत नहुन पनि सक्छन् । दृष्टिभेदका कारण फरक फरक बुझाइ र व्याख्या पनि भएकै छन् । दर्शनलाई कुन रूपमा कसरी बोध गर्ने भन्ने सम्बन्धमा एङ्गोल्सको कथन छ : 'समग्र दर्शनको र विशेषतः नयाँ दर्शनको महान् मौलिक प्रश्न चिन्तन र सत्ताको सम्बन्धको प्रश्न हो' (एङ्गोल्स, सन् १९७८, पृ. २२३) । यहाँ एङ्गोल्सले मूलतः दुई पक्षमाथि प्रकाश पारेका छन् : जसमा पहिलो चिन्तन र दोस्रो भनेको सत्ता हो । सत्ताको तात्पर्य वस्तुसत्ता वा विश्वब्रह्माण्ड हो भने चिन्तनको तात्पर्य दृष्टिकोण हो । वस्तुतः चिन्तन सत्ताका बारेमा हुन्छ र सत्ता भएपछि मात्र चिन्तन पनि अनिवार्य बन्छ । यसको तात्पर्य हो विनासत्ता चिन्तन सम्भव छैन । अर्थात् जसका बारेमा बुझिन्छ, बुझिँदैं छ, त्यो वस्तुसत्ता हो भने जे बुझिन्छ, बुझिँदैं छ, त्यो चिन्तन हो । अझ यसो भन्नु उपयुक्त होला, दर्शनशास्त्रले जीवनजगत्को अध्ययनका क्रममा के, किन र कसरी भन्ने जिज्ञासाको उत्तर दिन्छ । यहाँ केको तात्पर्य वस्तुजगत्, किनको तात्पर्य कारण/उद्देश्य र कसरीको तात्पर्य पद्धति वा प्रणाली हो । मूलतः दर्शनले मानवचिन्तनका प्रत्येक जिज्ञासाको शमन गर्नु सम्भव छ, गर्छ र गर्दै आएको छ । यसको तात्पर्य जुनसुकै प्रकारका दार्शनिक चिन्तनले मानवीय जिज्ञासा र आवश्यकताको समुचित सम्बोधन गर्छन् भन्ने पटककै होइन । वस्तुतः मानिसको सम्पूर्ण जिज्ञासाको शमन गर्ने दर्शन भनेको मार्क्सवादी दर्शन मात्र हो । निचोडस्वरूप भन्नुपर्दा मानिसको जिज्ञासा वृत्ति र स्वभाव अनि चिन्तन गर्ने क्षमताका कारण दर्शनको जन्म भएको हो भन्न सकिन्छ ।

दर्शनका शाखाप्रशाखा

दर्शनको अध्ययनसम्बन्धी विषय, विधि र दृष्टिका आधारमा दर्शनका शाखा प्रशाखाहरू देखिएका वा छुट्टिएका हुन् । निश्चितै रूपमा दर्शनको विषयवस्तु भनेकै वस्तुसत्ता, विश्वब्रह्माण्ड र मानवसमाज नै हो । तर बाह्य जगत्मा मात्र दर्शनको विषयवस्तु सीमित भएन, बरु बाह्य

वस्तुसत्ता (दृष्टिगोचर हुने) र आत्मिक सत्ता (अदृश्य सत्ता) का बारेमा पनि दर्शनको अध्ययन हुन थाल्यो । सोही अनुरूप विधि र दृष्टिमा पनि एकरूपता रहेन । यद्यपि ज्ञान विज्ञानको विकास हुँदै गर्दा र तिनका शाखा प्रशाखाको जन्म र विकास हुँदै गर्दा दर्शनका शाखा, प्रशाखाको पनि विकास हुँदै आयो । वस्तुतः दर्शनको विषय र अध्ययन विधि/पद्धतिका कारण दर्शनका शाखा वा सम्प्रदाय निर्माण हुँदै आएका हुन् ।

सिङ्गो वस्तुजगत् तथा मानवजीवनलाई बुझ्ने र व्याख्या गर्ने दर्शनका मुख्यतया दुई शाखा छन्: भौतिकवादी दर्शन र प्रत्ययवादी/अध्यात्मवादी/अधिभूतवादी दर्शन । यद्यपि यिनका पनि शाखा प्रशाखा छन् । ती सबैको परिचर्चा यहाँ सम्भव छैन र प्रस्तुत आलेखको उद्देश्य पनि त्यो होइन । माथि भनिएजस्तै चिन्तन र सत्ता वा चेतना र पदार्थलाई हेर्ने दृष्टिकोणमा भिन्नता रहेकै कारण प्रमुखतः दर्शनका दुई शाखा (भौतिकवादी दर्शन र अध्यात्मवादी दर्शन) देखिएका हुन् । भौतिकवादी दर्शनले पदार्थ वा वस्तुसत्तालाई मुख्य र चिन्तन वा चेतनालाई गौण ठान्छ । अर्थात् भौतिकवादीहरू पदार्थलाई प्रमुख स्थान दिँदै चेतना भन्नु वस्तुजगत्को प्रतिविम्बन मात्र हो र चेतनामा प्रतिविम्बित हुन सक्नु पदार्थको गुण पनि हो भन्ने धारणा राख्छन् । प्रत्ययवादीहरूका अनुसार चेतना प्रमुख हो; जसले हरेक वस्तुलाई परिवर्तनहीनताको अवस्थामा देख्छ भन्ने भौतिकवादीहरूका विचारमा पदार्थ परिवर्तनशील र गतिशील छ । वस्तुतः दर्शनसम्बन्धी यी दुई दृष्टिकोणका बारेमा प्रशस्त बहस चलिरहेकै छन् ।

हाम्रा सामु प्रत्यक्ष रहेको वस्तुजगत्, यसमा क्रियाशील मानवसमाज र मानवसमाजभित्रको वर्गीय संरचना अनि यसलाई बुझ्ने र व्याख्या गर्ने पद्धतिका कारण दर्शनका विभिन्न शाखा-प्रशाखाहरू निर्माण भएका हुन् । खासमा मानवसमाज र वस्तुजगत्लाई बुझ्ने पद्धतिका कारण दर्शनका उपर्युल्लिखित दुई शाखाका रूपमा प्रत्ययवादी र भौतिकवादी दर्शनको विकास भएको हो । प्रत्ययवादले भ्रुट वा भ्रमको अन्वेषण गर्छ भन्ने भौतिकवादले सत्यको अन्वेषण गर्छ । अर्थात् सत्य र भ्रमको बोध गर्ने तथा ज्ञान सिद्धान्तको प्रतिपादन गर्ने सन्दर्भमा मार्क्सवादी दर्शनको सर्वाधिक महत्त्व रहिआएको छ ।

मार्क्सवादी दर्शनको उद्भव र विकास

मानवसमाज र प्राकृतिक जीवनका क्रियाको नियमन तथा व्यवस्थापनसम्बन्धी अध्ययन अनुशीलन गर्ने चिन्तन-पद्धतिलाई दर्शन भनिन्छ । दर्शन र ज्ञानविज्ञानको विकास मानवजातिले गरेका विभिन्न

सङ्घर्षको लामो परम्पराका क्रममा भएको हो । मानवविकासका क्रममा देखिएका विभिन्न मतमतान्तर, धारणा, प्रवृत्ति र विचारले विभिन्न चरण पार गर्दै आएको पाइन्छ । दर्शनको विकासमा प्राचीन कालदेखि नै वाद, विवाद, संवाद र दृष्टिकोणका वारेमा निरन्तर बहस हुँदै आएको छ । वस्तुतः प्रत्येक कालखण्डको दार्शनिक चिन्तनमा मतैक्य नरहनु पनि स्वाभाविक छ । यही स्वाभाविक प्रक्रियाअनुरूप दर्शनका विभिन्न शाखा वा सम्प्रदायको जन्म हुनु पनि स्वाभाविक छ । यसरी दर्शनमा देखिएको विविधता तथा बहुविध धारा र प्रवृत्तिका विचमा एउटा महत्त्वपूर्ण तथ्य दृष्टिगोचर हुने गर्छ— भौतिकवाद तथा प्रत्ययवाद नै दार्शनिक चिन्तनधाराका अन्तर्विरोधी चिन्तन-प्रणाली हुन् । त्यसैले दर्शनका विभिन्न शाखा वा सम्प्रदायमध्येमा पनि भौतिकवादी दर्शन बढी उन्नत, वस्तुगत एवम् वैज्ञानिक चिन्तन प्रणालीमा आधारित हुनाले मार्क्सवादी दर्शनको आरम्भ र विकासका विभिन्न चरणमा स्थापित भएका द्वन्द्ववाद, भौतिकवाद तथा ऐतिहासिक भौतिकवादको योगबाट मार्क्सवादी दर्शनले पूर्णता पाएको हो । वस्तुतः द्वन्द्ववाद, भौतिकवाद तथा ऐतिहासिक भौतिकवादको अनुशीलनपश्चात् मार्क्सवादी दर्शनको स्पष्ट पहिचान प्राप्त गर्न सकिने परिप्रेक्ष्यमा यी तीनओटै दर्शनको अति सङ्क्षिप्त चर्चा गर्नु उपयुक्त हुन्छ ।

द्वन्द्ववाद

‘द्वन्द्ववाद’ शब्द प्राचीन ग्रीसेली ‘डाइलेगो’ (Dialogo) बाट निष्पन्न भएको पाइन्छ । यसको शाब्दिक अर्थ हो— बहसको कला । अर्थात् द्वन्द्ववादका रूपमा यसले स्वस्थ आकार ग्रहण गरेपछि पनि यसको तात्पर्यमा खासै भिन्नता देखिएको छैन । यसका प्रथम प्रयोक्ता जर्मनीका भाववादी दार्शनिक हेगेल हुन् । तर हेगेलको द्वन्द्ववादसम्बन्धी व्याख्या भने आदर्शवादी रहेको छ । खास गरी चेतनालाई प्रधान ठान्ने र पदार्थलाई गौण ठान्ने उनको दृष्टिमै त्रुटि रहेको हुँदा मार्क्स-एङ्गेल्सले द्वन्द्ववादको भौतिकवादी व्याख्या गरे; जुन संसारलाई बुझ्ने र बदल्ने विज्ञानका रूपमा स्थापित भयो (कर्नफोर्थ, २०५७, पृ. ५१) । यो मूलतः भौतिकवादी दर्शनका क्षेत्रमा एउटा क्रान्ति र महत्त्वपूर्ण उपलब्धि थियो ।

मार्क्स-एङ्गेल्सद्वारा प्रतिवादित द्वन्द्ववादले मानवजीवन र प्रकृतिका समस्त क्रियालाई तिनको गतिशीलतामा व्याख्या गर्छ । यसले वस्तु र घटनाको अन्तर्द्वन्द्वलाई सर्वाधिक महत्त्व प्रदान गर्दै त्यही द्वन्द्वात्मक पद्धतिबाट प्राप्त परिणतिलाई सुन्दरका रूपमा हेर्दछ । प्रत्ययवादी/आदर्शवादीहरू चेतनालाई प्रमुख स्थान दिँदै चेतनालाई नै ज्ञान प्राप्तिको

स्रोत मान्दछन् तर यसका ठिक विपरीत द्वन्द्ववादी दर्शनले भौतिक जगत् (पदार्थ) र यसका समस्त क्रियालाई ज्ञान प्राप्तिको स्रोतका रूपमा व्याख्या गर्दै चेतनालाई त्यही परिवर्तनशील जगत्को प्रतिविम्बन मात्र ठान्दछ। वस्तुतः प्रकृति र जीवनमा घटित हुने समस्त घटना अधिभूतवादी तरिकाबाट नभई द्वन्द्वात्मक पद्धतिबाट घटित हुन्छन्। द्वन्द्ववादी दृष्टिकोणअनुसार प्राकृतिक जगत्का सम्पूर्ण घटना-प्रक्रियालाई जड/स्थिर देख्नु अधिभूतवादी चिन्तनको परिणाम हो भने यसको ठिक विपरीत वस्तुजगत्का समस्त क्रियालाई गतिशील, परिवर्तनशील एवम् कार्यकारण शृङ्खलामा आबद्ध देख्नु द्वन्द्ववादी दृष्टिकोण हो। द्वन्द्ववादका अनुसार यस ब्रह्माण्डमा रहेका अनगिन्ती पिण्डहरू, सौर्यमण्डल, पृथ्वीलगायत तिनमा रहेका सबै वस्तु र घटना पदार्थको दीर्घकालीन विकासका परिणाम हुन्। तिनमा द्वन्द्व र गतिको प्रक्रियाका साथै निश्चित नियमहरू विद्यमान रहन्छन्। यस आधारमा भन्नुपर्दा द्वन्द्ववादी मान्यताअनुसार भौतिक जगत्को विकासका तीन नियमहरू हुन्छन्। ती हुन् :

(१) विरोधी वस्तुहरूबिच एकता र सङ्घर्षको नियम

विपरीत गुण वा चरित्र भएका वस्तुहरूमा निरन्तर एकता र सङ्घर्ष चलिरहन्छ। सङ्घर्षको परिणामस्वरूप तेस्रो वस्तुको जन्म हुन्छ। त्यही परिवर्तन र प्रगति हो। मानवसमाज, समाजको विकास, यसका समग्र गतिविधिमा पनि यही एकता र सङ्घर्षको प्रक्रिया लागु हुन्छ। मानवसमाज वर्गमा विभक्त हुनाले वर्गीय संरचना र वैशिष्ट्यअनुरूप एकता र सङ्घर्षको प्रक्रिया चलिरहन्छ। वर्गहरूका बिचमा एकता र सङ्घर्ष अनिवार्य प्रक्रिया हो; जसबाट समाज विकासको गतिले फड्को मार्दछ। यसको तात्पर्य परस्पर विरोधी वस्तु तथा वर्गका बिचमा एकता पनि कायम हुन्छ। अर्थात् जहाँ सङ्घर्ष हुन्छ, त्यहाँ एकता हुन्छ र जहाँ एकता हुन्छ, त्यहाँ सङ्घर्ष हुन्छ तर एकता र सङ्घर्षको परिस्थिति फरक हुन्छ। यही एकता र सङ्घर्षको प्रक्रियाबाट नै तेस्रो वस्तुको जन्म हुन्छ। जस्तो :

= सामन्त ↔ सर्वहारा किसान → नयाँ जनवादी व्यवस्था।

= मालिक/पुँजीपति वर्ग ↔ मजदुर → समाजवादी व्यवस्था।

माथिको दृष्टान्तमा प्रस्तुत गरिएभैं सामन्त र सर्वहारा किसानका बिचमा निश्चित समयसम्म एकता पनि हुन्छ र सङ्घर्ष पनि चलिरहन्छ। सङ्घर्षको परिणामस्वरूप नयाँ समाज व्यवस्थाको जन्म हुन्छ। त्यो भनेको नयाँ जनवादी व्यवस्था हो। समाजवादी व्यवस्थाको जन्म हुनका लागि पनि

पुँजीपति वर्ग र मजदुरका विचमा एकता र सङ्घर्षको यही प्रक्रिया लागु हुन्छ ।

(२) मात्रात्मकदेखि गुणात्मक परिवर्तनको नियम

यो भौतिक जगत्को विकाससम्बन्धी सार्वभौम नियम हो । यस नियमले भौतिक जगत्का समस्त वस्तुमा हुने परिवर्तनको निश्चित क्रम र प्रक्रिया बोध गराउँछ । भौतिक वस्तुमा हुने परिवर्तनको गति सधैं एकनासको हुँदैन । त्यसले दुई चरणमा परिवर्तनको प्रक्रिया पूरा गर्दछ । वस्तुतः भौतिक जगत् र वस्तुमा हुने मात्रात्मक परिवर्तनले निश्चित चरण पार गरेपछि मात्र त्यसमा गुणात्मक परिवर्तन आउने गर्छ । जस्तो :

=पानी तताउनु/तात्नु (मात्रात्मक परिवर्तन) → उम्लनु/बाफ बन्नु (गुणात्मक फड्को)

=निरङ्कुश राजतन्त्रात्मक एकदलीय व्यवस्थाबाट संवैधानिक राजतन्त्र र बहुदलीय व्यवस्था हुँदै गणतन्त्रात्मक व्यवस्थामा अवतरण (मात्रामात्मक परिवर्तन), राजतन्त्रात्मक व्यवस्थाबाट नयाँ जनवादी व्यवस्थामा फड्को- (गुणात्मक परिवर्तन)

(३) निषेधको निषेध नियम

यस नियमले परिवर्तनको प्रवृत्ति र दिशासम्बन्धी व्याख्या गर्दछ । भौतिक जगत्का वस्तु र घटनाको परिणामस्वरूप यो नियम लागु हुन्छ । यसले पुरानोको अवसान र नयाँको उपस्थापन अनिवार्य छ भन्ने यथार्थबोध गराउँछ । अर्थात् प्रत्येक नयाँ वस्तुको जन्म पुरानोको निषेधबाट हुन्छ भन्ने यस नियमको सार हो । जस्तो :

= आदिम साम्यवादी युग (निषेध प्रक्रिया) → दास युग (निषेध प्रक्रिया) → सामन्ती युगको (निषेध प्रक्रिया) → पुँजीवादी युग (निषेध प्रक्रिया) → समाजवादी युग (निषेध प्रक्रिया) → साम्यवादी युग । (पहिलोको निषेधबाट दोस्रोको जन्म)

= बिउ → बीज → विरुवा (एवम् रितमा निषेधको निषेधसम्बन्धी चक्र)

राणाकाल → बहुदलीय काल → पञ्चायतकाल → पुनः बहुदलीय काल र → गणतन्त्र काल । (एकपछि अर्को निषेधको प्रक्रिया)

द्वन्द्ववादका यी नियमहरू विज्ञानको सैद्धान्तिक स्तरमा भएका महत्त्वपूर्ण उपलब्धि हुनाले प्रकृति विज्ञानका साथै समाजविज्ञानका क्षेत्रमा पनि लागु हुन्छन् । वस्तुतः मार्क्स-एङ्गल्सद्वारा वैज्ञानिक दर्शनका रूपमा प्रतिपादन गरिएको मार्क्सवादी द्वन्द्ववाद ज्ञानप्राप्तिको सिद्धान्तका साथै जीवनजगत्मा हुने क्रान्तिकारी परिवर्तनको महत्त्वपूर्ण साधन एवम् आधार पनि हो भन्न सकिन्छ ।

भौतिकवाद

भौतिकवाद खासमा प्रत्ययवादलगायत सबै प्रकारका भाववादी दर्शनका विरुद्धमा स्थापित दार्शनिक चिन्तन हो । दर्शनका शाखा, प्रशाखा र अनेक दृष्टिकोण भए पनि भौतिकवाद र प्रत्ययवाद दुई दर्शन मात्र अस्तित्वमा रहेका छन् । विश्वलाई बुझ्ने र व्याख्या गर्ने सन्दर्भमा भौतिकवाद र आदर्शवाद परस्पर विरोधी चिन्तन हुन् । भाववादले भौतिक जगत्को व्याख्याका क्रममा चेतनालाई सर्वोपरि ठान्छ भने त्यसको ठिक विपरीत भौतिकवादले पदार्थलाई सर्वोपरि ठानेर चेतनालाई पदार्थको प्रतिविम्बनका रूपमा प्रस्तुत गर्दछ । भौतिकवादी दर्शनको विकासका क्रममा यान्त्रिकतावादी एवम् विचारवादी धारणा देखापरेका हुन् । भौतिक जगत् तथा ब्रह्माण्डीय सत्तासम्बन्धी भाववादी दर्शनले अगाडि सारेका भ्रामक धारणाको खण्डन गर्दै भौतिकवादी दर्शनको विकास भएको हो । भौतिकवादी दर्शनको विकासका क्रममा जर्मन दार्शनिक फायरबाखको पनि महत्त्वपूर्ण योगदान रहेको छ । उनले दर्शनको व्याख्याका क्रममा भौतिकवादी धारणा अगाडि सारे पनि सामाजिक एवम् व्यावहारिक जीवनमा उनी भौतिकवादी हुन सकेनन् ।

मार्क्सवादी दर्शनको स्थापना हुनुपूर्व भौतिकवादी दर्शनका क्षेत्रमा देखापरेका यान्त्रिक एवम् अधिभूतवादी धारणालाई चिरेर द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी दर्शनको पुनर्निर्माण गर्ने काम मार्क्स-एङ्गल्सले गरेका हुन् । मार्क्स-एङ्गल्सद्वारा पुनर्निर्माण गरिएको द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी दर्शनका पृष्ठभूमिमा जर्मन दार्शनिक हेगेल र फायरबाख जोडिएका छन् तर उनीहरूका कमजोरी हटाएर आधुनिक द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी दर्शनको विज्ञानसम्मत व्याख्या अगाडि आएको हो । आधुनिक भौतिकवादले पदार्थलाई प्रमुख तत्त्व मानेर चेतनालाई पदार्थद्वारा निर्मित मानव मस्तिष्कको सुसङ्गठित विशेषता ठान्दछ । भौतिकवादले पदार्थमा हुने गतिको अध्ययन गर्दछ र पदार्थलाई गतिशील तत्त्वका रूपमा व्याख्या

गर्दछ । वस्तुतः द्वन्द्वादी भौतिकवाद जीवनका गतिशीलता र मानवजातिको उन्नतिको साधनसमेत हो भन्न सकिन्छ ।

मार्क्सवादी भौतिकवादले पदार्थको अस्तित्व गतिमा देख्छ र पदार्थमा हुने गतिशीलताको अध्ययनलाई मानवजातिको विकास र उन्मुक्तिसँग जोड्दछ । मानिसद्वारा सञ्चालन हुने भौतिक उत्पादनसम्बन्धी क्रियाकलापलाई ज्ञानप्राप्तिको आधार मान्ने सन्दर्भमा भौतिकवादी दर्शनको सर्वोपरि महत्त्व रहेको छ ।

ऐतिहासिक भौतिकवाद

समाज विकासको ऐतिहासिक प्रक्रियालाई द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी कोणबाट व्याख्या गर्ने दर्शनको एक शाखाका रूपमा ऐतिहासिक भौतिकवादको विकास भएको हो । यसको तात्पर्य ऐतिहासिक भौतिकवाद समाजविकासका आम नियमहरूको विज्ञान हुनाले यसलाई समाज विकासको व्याख्या गर्ने दर्शन पनि भनिन्छ (भुसाल, २०६८, पृ. २२६) । मार्क्सपूर्व ऐतिहासिक नियमहरूको व्याख्या अध्यात्मवादी दृष्टिकोणअनुरूप हुन्थ्यो । तर मार्क्स-एङ्गल्सले द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी कोणबाट समाजविकासको अध्ययन गर्न सकिने मान्यता अगाडि सारेपछि ऐतिहासिक भौतिकवाद समाजविकासको वस्तुवादी व्याख्या गर्ने त्यस्तो वैज्ञानिक चिन्तनका रूपमा स्थापित भयो; जसले मानव समुदायलाई भविष्य प्राप्तितर्फ उत्प्रेरित गर्दै आएको छ ।

समाजवैज्ञानिक अवधारणाअनुसार भौतिकवादी सिद्धान्तको मूल आधार नै सामाजिक सत्ता हो; जसबाट विचार, दर्शन, नियम आदिको जन्म हुन्छ । इतिहासका वास्तविक निर्माता श्रमजीवी जनता हुन् र यिनै श्रमजीवी जनता नै समाजका मुख्य उत्पादक शक्ति पनि हुन् भन्ने व्याख्या ऐतिहासिक भौतिकवादले गर्छ । उत्पादक शक्ति र उत्पादन सम्बन्धलाई नै मानवसमाजको ऐतिहासिक विकासको मूल कारक मानिएको छ । समाजका उत्पादक शक्तिहरू निरन्तर रूपमा उत्पादन सम्बन्धसँग जोडिएका हुन्छन् । वस्तुतः उत्पादक शक्ति र उत्पादन सम्बन्धका बिचमा निश्चित नियमसङ्गत निर्भरता हुने गर्दछ; जसमा उत्पादक शक्तिको प्रमुख भूमिका रहेको हुन्छ ।

सुरु-सुरुमा उत्पादक शक्तिको विकासमा उत्पादन सम्बन्धले सहयोग पुऱ्याए पनि अन्ततः उत्पादक शक्ति र उत्पादन सम्बन्धका बिचमा तीव्र अन्तर्विरोध देखापर्न थाल्छ । तुलनात्मक रूपमा उत्पादन सम्बन्धको चरित्र स्थिर हुने हुँदा त्यो उत्पादक शक्तिका बिचमा तगारो बनिदिन्छ ।

परिणामतः यी दुईका विचमा सङ्घर्ष हुँदा क्रमिक रूपमा नयाँ उत्पादन सम्बन्धको विकास हुँदै जान्छ। यही प्रक्रियाअनुसार समाज विकासको गति अगि बढ्छ भन्ने मान्यता ऐतिहासिक भौतिकवादको देखिन्छ।

समाजमा वर्ग रहेसम्म वर्गसङ्घर्ष अनिवार्य छ र त्यस क्रममा उत्पीडक वर्गको अवसान र उत्पीडित वर्गको उदय अवश्यम्भावी छ। त्यसैले मानवसमाजको विकास यही द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी एवम् ऐतिहासिक भौतिकवादी मान्यताअनुरूप हुन्छ, हुँदै आएको छ। समाजविकास त्यस्तो प्रक्रिया हो; जुन द्वन्द्वात्मक नियमअनुसार चलिरहन्छ र यसले द्वन्द्वात्मक नियमअनुसार निम्नबाट उच्चस्तरीय अवस्थामा क्रान्तिकारी फड्को मार्छ। आजसम्मको समाज विकास र इतिहास भन्नु वर्गसङ्घर्षको इतिहास हुनाले समाजविकासको यही ऐतिहासिक प्रक्रियालाई आत्मसात् गर्दै समाज विकासको ऐतिहासिक क्रमलाई (क) आदिम साम्यवादी युग, (ख) दास युग, (ग) सामन्ती युग, (घ) पुँजीवादी युग र (ङ) साम्यवादी युग भनेर वैज्ञानिक काल विभाजन गरिएको छ। उपर्युल्लिखित विकास वर्गसङ्घर्षको परिणाम हो भने त्यो प्रक्रिया अहिले पनि जारी छ। अहिलेको भूमण्डलीकृत पुँजीवाद चरम सङ्कटमा फस्दै जानुले समाजवाद हुँदै साम्यवादतिरको यात्रा गतिमान् छ। अर्थात् समाजको यो विकास वर्गसङ्घर्षको वस्तुगत प्रक्रियामा आधारित हुनाले निरन्तर वर्गसङ्घर्षले नै समाजविकासको यात्रालाई वैज्ञानिक साम्यवादसम्म पुऱ्याउँछ भन्ने मार्क्सवादी दर्शनको निष्कर्ष हो भन्न सकिन्छ।

निचोडमा भन्दा मार्क्सवादी दर्शन भन्नु द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद र ऐतिहासिक भौतिकवादको समष्टि योग हो। द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद र ऐतिहासिक भौतिकवादलाई सगोलमा द्वन्द्वात्मक ऐतिहासिक भौतिकवाद पनि भनिन्छ, जो मार्क्सवादको सार हो। मार्क्सवाद सबै प्रकारका भाववादका प्रतिध्रुवमा स्थापित नवीनतम एवम् वैज्ञानिक दर्शन हो। 'दार्शनिकहरूले विभिन्न तरिकाबाट विश्वको व्याख्या मात्र गरे परन्तु प्रश्न विश्वलाई बदल्नु हो' भन्ने मार्क्सको कथनले पनि मार्क्सवादी दर्शन भनेको विश्वलाई बुझ्ने, बदल्ने र मानवसमाजलाई समृद्धितर्फ डोऱ्याउने समुन्नत दर्शन हो भन्न सकिन्छ।

मार्क्सवादी दर्शनको राजनीतिक संस्करण : कम्युनिस्ट पार्टी

मार्क्स-एङ्गल्सले सन् १८४८ मा कम्युनिस्ट पार्टीको घोषणापत्र जारी गरेपछि मार्क्सवादी दर्शनको राजनीतिक सङ्गठन/संस्करणका रूपमा कम्युनिस्ट पार्टीको स्थापना भएको हो। यही दार्शनिक मूल्यलाई अनुसरण

गर्दै विश्वका अधिकांश मुलुकमा कम्युनिस्ट पार्टीको स्थापना र क्रियाशीलता रहेको छ। नेपालमा पनि २००६ सालमा पुष्पलालको नेतृत्वमा नेकपाको स्थापना भएको हो। यति बेलासम्म विश्वका कतिपय मुलुकमा समाजवादी क्रान्ति सम्पन्न भइसकेको थियो भने कतिपय मुलुकहरू क्रान्तिको प्रक्रियामा थिए। यही समयदेखि नै नेपालमा मार्क्सवादी दर्शनले प्रक्रियागत रूपमा प्रवेश पायो। कम्युनिस्ट पार्टीको स्थापनापश्चात् नेपालमा मार्क्सवादी दर्शनको प्रवेशसँगै यही दार्शनिक एवम् वैचारिक मूल्यलाई अनुसरण गर्दै साहित्यमा 'मार्क्सवादी साहित्य' 'समाजवादी यथार्थवाद' वा 'प्रगतिवाद' पदावलीको प्रयोगका माध्यमबाट मार्क्सवादी दर्शनको प्रयोग हुन थालेको हो। त्यसैले हाम्रो सन्दर्भमा साहित्य लेखनको दार्शनिक आधार भन्नु मार्क्सवादी दर्शन हो भने यसको सैद्धान्तिक आधार भन्नु समाजवादी यथार्थवाद वा प्रगतिवाद नै हो।

कलासाहित्यमा मार्क्सवादी दर्शनको प्रभाव

'समाजवादी यथार्थवाद' वा 'प्रगतिवाद' मार्क्सवादी दार्शनिक चिन्तनमा आधारित साहित्य सिद्धान्त हुन्। यस तात्पर्यमा मार्क्सवादी दर्शनको प्रभाव र प्रयोगका सन्दर्भमा कलासाहित्यको उद्भव, स्रोत र प्रयोजनसम्बन्धी अध्ययन अनिवार्य मानिन्छ। त्यसैले यससम्बन्धी जिज्ञासालाई यहाँ सङ्क्षिप्त रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ।

(१) कलासाहित्यको उद्भव कलासाहित्यको उद्भवसम्बन्धी मार्क्सवादी मान्यता सामाजिक सम्बन्ध र संरचनामा आधारित रहेको छ। अतः कलासाहित्यको उद्भवसम्बन्धी मार्क्सवादी मान्यतालाई दुई आधारबाट अनुशीलन गर्न सकिन्छ।

- पहिलो, कलासाहित्यको उद्भवका सन्दर्भमा मार्क्स-एङ्गल्सले ऐतिहासिक भौतिकवादको व्याख्या गर्दा उत्पादन सम्बन्धहरूको समुच्चयलाई आर्थिक आधार मानेका छन्। त्यही आर्थिक आधारअनुरूप राजनीतिक, कानुनी, नैतिक, धार्मिक र कलात्मक मूल्यमान्यताहरू स्थापित एवम् क्रियाशील हुन्छन्; जसलाई अधिरचना भनिन्छ। यस सन्दर्भमा कलासाहित्यको उद्भव आर्थिक आधारबाट हुने उल्लेख मार्क्स-एङ्गल्सले गरेका छन्। आधार भनेको समाजको आर्थिक ढाँचा हो भने कलासाहित्य भन्नु त्यसमाथि क्रियाशील उपरी संरचना वा अधिरचना हो। कलासाहित्यलगायत विचारधारात्मक तत्त्वहरूको उद्भव

समाजको आर्थिक आधारअनुरूप हुन्छ भन्ने मान्यता मार्क्सवादको देखिन्छ ।

- दोस्रो, कलासाहित्यको उद्भव श्रमप्रक्रियाबाट भएको हो भन्ने मार्क्सवादी मान्यता रहेको छ । एङ्गेलसले पहिलो दुइग्रे छुरा बनेको घटनालाई नै पहिलो घटना मानेका छन् (मार्क्स-एङ्गेलस, सन् १९८९, पृ. १३०) । अर्थात् एङ्गेलसका विचारमा त्यो पहिलो दुइग्रे छुरा मानवश्रमको उपज थियो र मानवश्रमबाट निर्मित पहिलो कलाकृति थियो । यसको तात्पर्य कलाको उद्भव श्रमप्रक्रियाबाट भएको हो । यसै मान्यतामा टेकेर जर्ज लुकाज, अन्स्ट फिसर, क्रिस्टोफर कड्वेल, राल्फ फक्सलगायतका सबैजसो उत्तरवर्ती सौन्दर्यचिन्तकहरूले कलासाहित्यको उद्भवको कारणका रूपमा श्रम प्रक्रियालाई नै स्वीकार गरेका छन् ।

(२) कलासाहित्यको स्रोत सबैजसो मार्क्सवादी चिन्तकले आर्थिक आधार एवम् मानवश्रमलाई नै कलासाहित्यको स्रोतका रूपमा उल्लेख गरेका छन् । प्रायःजसो दार्शनिक एवम् सौन्दर्यचिन्तकहरूले श्रमसम्बन्धी क्रियालाई नै साहित्यको स्रोत मानेका छन् । कलासाहित्यले सुन्दरको अन्वेषण गर्ने र श्रमकार्य सबैभन्दा बढी सुन्दर हुने परिप्रेक्ष्यमा पनि कलासाहित्यको स्रोतका रूपमा मानवश्रमलाई प्रस्तुत गरिएको छ ।

(३) कलासाहित्यको प्रयोजन मार्क्सवादी मान्यताअनुसार कलासाहित्यको प्रयोजनलाई यसरी प्रस्तुत गर्न सकिन्छ :

- आदर्शवादी मान्यताअनुरूप कलासाहित्यको प्रयोजन भन्नु 'स्वान्तः सुखाय' वा 'सर्वजनहिताय' हो । आदर्शवादीहरूले अगाडि सारेका यी दुवै दृष्टिकोण अतिवादमा आधारित छन् । आफ्नो सुखलाई साहित्यको प्रयोजन ठान्नु तथा कलासाहित्यले सबै सबैको कल्याण गर्छ भन्नु दुवै गलत धारणा हुन् । त्यसैले मार्क्सवादी मान्यताअनुरूप कलासाहित्यको प्रयोजन भन्नु बहुजनहिताय नै हो ।
- कलासाहित्यको प्रयोजन श्रमक्रियाको प्रतिविम्बन हुनाले मार्क्सवादी मान्यताअनुरूप श्रमलाई सुन्दर देख्नु अनि सुन्दरका रूपमा प्रस्तुत गर्नु कलासाहित्यको प्रयोजन हो ।
- माथि पहिलो बुँदामा भनिएजस्तै बहुजनको वा व्यापक जनसमूहको हितमा मार्क्सवादी कलाको प्रयोजन अन्तर्निहित हुन्छ ।

- वर्गीय समाजमा कलासाहित्यको चरित्र पनि वर्गीय हुने हुँदा कलासाहित्यको प्रयोजन सम्बन्धित वर्गको उपयोगिताका आधारमा निर्दिष्ट हुन्छ ।
- कलासाहित्यको प्रयोजन भन्नु आनन्दानुभूति पनि हो तर मार्क्सवादी मान्यताअनुरूप निरपेक्ष आनन्दानुभूति सम्भव छैन । त्यो वर्गसापेक्ष हुन्छ । यसको तात्पर्य कलासाहित्यले बहुसङ्ख्यक उत्पीडित वर्गको हितको प्रतिविम्बन गर्छ ।
- मार्क्सवादी मान्यताअनुरूप कलासाहित्यको प्रयोजन समाजरूपान्तरणकारी भूमिकामा सहयोग पुऱ्याउनु हो । अर्थात् भविष्यप्रति आशावादी हुँदै संसारलाई बदल्ने प्रक्रियामा उद्यत हुनु नै कलासाहित्यको मुख्य प्रयोजन हो ।

कलासाहित्यसम्बन्धी मार्क्सवादी मान्यता

मार्क्सवाद दर्शन, राजनीति र कलासाहित्यसम्बन्धी उन्नत चिन्तन-प्रणाली हो । कलाचिन्तनका क्षेत्रमा मार्क्सवादले अङ्गीकार गरेका आधारभूत मान्यताकै जगमा सर्वहारावर्गीय साहित्यलेखनले अग्रसरता लिएको छ । तसर्थ कलासाहित्यसम्बन्धी मार्क्सवादले अङ्गीकार गरेका आधारभूत मान्यतालाई तलका बुँदामा प्रस्तुत गरिएको छ ।

- (१) मार्क्सवादको सार भन्नु द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद तथा ऐतिहासिक भौतिकवादको समुच्चय हुनाले मार्क्सवादी कलासाहित्य पनि यही द्वन्द्वात्मक एवम् ऐतिहासिक भौतिकवादी विश्वदृष्टिमा आधारित हुन्छ । द्वन्द्वात्मक एवम् ऐतिहासिक भौतिकवादको सार भन्नु सिङ्गो वस्तुजगत् एवम् मानवसमाजलाई बुझ्नु र बदल्नु हुनाले मार्क्सवादी कलासाहित्य पनि वर्गसङ्घर्षका माध्यमबाट मानवसमाजलाई बदल्ने दिशातिर उद्यत रहन्छ । अर्थात् मार्क्सवाद मानवमुक्तिको दर्शन हुनाले मार्क्सवादी कलासाहित्यले मानवमुक्तिको यात्रालाई सहयोग पुऱ्याउँछ ।
- (२) मार्क्सवादको राजनीतिक/वैचारिक संस्करण कम्युनिस्ट पार्टी हुनाले मार्क्सवादी साहित्य यसबाट पृथक् रहनु सम्भव छैन । दर्शनका रूपमा मार्क्सवादलाई स्वीकार गर्ने तथा त्यसका मूलभूत प्रस्थापनाको अनुसरण गर्ने कलासाहित्यले कम्युनिस्ट राजनीति, विचार र सङ्गठनप्रति प्रतिबद्ध हुनु आवश्यक छ । अर्थात् कम्युनिस्ट विचार र साङ्गठनक प्रतिबद्धताप्रति उदासीन कलासाहित्य मार्क्सवादको मर्मअनुरूप हुन सक्दैन भन्ने मान्यता मार्क्सवादीहरूको देखिन्छ ।

- (३) मार्क्सवादी साहित्यको सैद्धान्तिक आधारका रूपमा समाजवादी यथार्थवाद वा प्रगतिवाद पदावलीको प्रयोग हुँदै आएका परिप्रेक्ष्यमा कलासाहित्यसम्बन्धी समाजवादी यथार्थवाद वा प्रगतिवादको सैद्धान्तिक मूल्य र निष्ठालाई अवलम्बन गरिएको साहित्य नै मार्क्सवादी साहित्य हो। मार्क्सवादी साहित्य लेखनका विधि/पद्धतिका रूपमा समाजवादी यथार्थवाद वा प्रगतिवादको महिमाशाली स्थान रहेका सन्दर्भमा यसलाई आधारभूत मान्यताका रूपमा ग्रहण गर्नु अनिवार्य देखिन्छ।
- (४) मार्क्सवादी साहित्य लेखन सिर्जनका सन्दर्भमा स्रष्टा/ चिन्तकमा नवीन इतिहासचेत वा इतिहासदृष्टि आवश्यक छ। त्यो नवीन इतिहासचेत वा इतिहासदृष्टि भनेको ऐतिहासिक भौतिकवादमा आधारित उत्पादन सम्बन्धसँग जोडिएर वर्गसङ्घर्षमा आधारित रहेको गतिशील प्रक्रिया हो। यस प्रक्रियालाई उपेक्षा गरेर मार्क्सवादी कलासाहित्यको सिर्जना हुन सक्दैन। मार्क्सवादी साहित्यलेखन भन्नु जनताको सेवा र उन्मुक्तिमा आधारित लेखन हो। मार्क्सवादी साहित्यलेखनको ध्येय नै आम उत्पीडित जनताको उन्मुक्ति हुनाले उन्मुक्तिका खातिर जनमानसलाई सचेत तुल्याउने काम कलासाहित्यले गर्दछ।
- (५) मार्क्सवादी लेखन यथार्थवादी सृजनमूल्यका साथै कलात्मक प्रतिविम्बनमा आधारित हुन्छ। मार्क्सवादी साहित्यकारले अनुसरण गर्ने यथार्थ भनेको जडवत् यथार्थ नभई गतिशील यथार्थ हो। यथार्थका विभिन्न पाटा/पक्षमध्ये प्रतिनिधि यथार्थको प्रत्यङ्कनसँगै कलात्मक युक्ति र सङ्गतिको अन्विति साहित्यमा हुने गर्छ।
- (६) कलासाहित्यमा अन्तर्वस्तु र रूपको सन्तुलित विन्यास मार्क्सवादी लेखन/सृजनको महत्त्वपूर्ण पक्ष हो। कलासाहित्यलगायत प्रत्येक वस्तुको अस्तित्व अन्तर्वस्तु र रूपका बिचको अन्तर्विरोध अनि आङ्गिक एकतामा मात्र कायम रहन्छ। कलासाहित्यमा पनि अन्तर्वस्तु र रूपको आवरण रहने र रूपले अन्तर्वस्तुलाई आफूभित्र समावेश गर्ने हुनाले यी दुईका बिचको अस्तित्वलाई पृथक् गर्न नसकिने धारणा मार्क्सवादी सौन्दर्यचिन्तकहरूको देखिन्छ। रूप भन्नु कलाकृतिमा सौन्दर्य निर्माण गर्ने तत्त्व हो भने अन्तर्वस्तु भन्नु सामाजिक जीवनबाट प्राप्त विभिन्न आयाम तथा पक्षको समुच्चय हो। वस्तुतः यी दुईका बिचको आङ्गिक एकतामा नै मार्क्सवादी सृजन र सौन्दर्य चिन्तनको सार अन्तर्निहित हुन्छ।

- (७) अन्तर्वस्तु र रूपकै समकक्षीका रूपमा माओले अगाडि सारेको कलात्मक र राजनीतिक मानदण्डलाई पनि मार्क्सवादी साहित्यको मूल्यनिरूपणसम्बन्धी महत्त्वपूर्ण आधार मानिएको छ। यहाँ राजनीतिको तात्पर्य वर्ग, वर्गीय समाज, वर्गीय अन्तर्विरोध र वर्गसङ्घर्ष एवम् परिवर्तनधर्मी चेतना हो। उपर्युल्लिखित राजनीतिक विषयवस्तु र उच्चस्तरीय कलात्मक गुणको योगबाट स्तरीय कलाकृतिको निर्माण हुन्छ भन्ने मान्यता मार्क्सवादको देखिन्छ।
- (८) लेखकीय स्वतन्त्रता र पक्षधरताको प्रश्नलाई पनि मार्क्सवादी कलासृजनाका सन्दर्भमा महत्त्वका साथ हेरिन्छ। वर्गीय समाजमा सम्पन्न हुने सम्पूर्ण क्रियाकलापहरू वर्गीय हुने परिप्रेक्ष्यमा साहित्य पनि स्वतन्त्र हुन नसक्ने मान्यता मार्क्सवादको रहेको छ। जहाँसम्म पक्षधरताको प्रश्न छ, यसअन्तर्गत वर्गीय पक्षधरता, राजनीतिक पक्षधरता, विचारधारात्मक पक्षधरता र सङ्गठनात्मक पक्षधरता पर्दछन्। मार्क्सवादले वर्गीय तथा सङ्गठनात्मक पक्षधरतालाई विशेष महत्त्व दिएको छ; जसअन्तर्गत राजनीतिक एवम् विचारधारात्मक पक्षधरता स्वतः पर्न सक्ने देखिन्छ।
- (९) मार्क्सवादी कलासाहित्यले क्रान्तिकारी आशावाद र भविष्यदृष्टिको अभिव्यञ्जना गर्दछ। मार्क्सवादीहरू भविष्यप्रति आशा एवम् भरोसा राख्ने हुनाले कलासाहित्यमार्फत त्यस्तो आशावादी दृष्टि वा भविष्यप्राप्तिको चेष्टा मुखरित हुनु आवश्यक छ। अर्थात् भविष्यलाई आशावादका कोणबाट बुझ्ने र परिवर्तन वा भविष्यप्राप्तिसम्बन्धी शाश्वत प्रक्रियालाई सृजनामा अभिव्यञ्जित गर्नु नै मार्क्सवादी लेखक/स्रष्टा वन्नु हो।
- (१०) मार्क्सवादले कलासाहित्यमा समाजको व्यापक पर्यवेक्षण र समाजरूपान्तरणको वस्तुपरक अभिव्यञ्जनामा जोड दिन्छ। वर्गीय समाजमा वर्गहरूका बिचको अन्तर्विरोध, उत्पादक शक्ति र उत्पादन सम्बन्धका बिचको अन्तर्विरोध, लेखकको विश्वदृष्टिकोण, समाजको सौन्दर्यात्मक अवस्था तथा पाठकीय चेतना नै सृजनाको मूल आधार हुनाले यसै आधारमा टेकेर एउटा स्रष्टाले समाजरूपान्तरणमा सहयोगी भूमिका खेल्छ भन्ने मार्क्सवादी मान्यता रहेको छ।
- (११) मार्क्सवादी सौन्दर्यदृष्टिअनुरूप वर्गीय समाजमा वर्गीय चेतनाका साथै सौन्दर्यमूल्य पनि वर्गीय हुने परिप्रेक्ष्यमा श्रमसौन्दर्यको प्रतिविम्बन गर्ने काम मार्क्सवादी कलासाहित्यले मात्र गर्दछ। श्रमसम्बन्धी चेतना र ज्ञानकै कारण सुन्दर भविष्य पछ्याउने मान्छेको सपना फलीभूत

भएको अवस्थामा कलासाहित्यमार्फत श्रमसौन्दर्यको प्रतिविम्बन अनिवार्य मानिन्छ ।

- (१२) मार्क्सवादले कलासाहित्यमार्फत यथार्थको चयन र उदात्तीकरण हुनुपर्ने आग्रह राख्दछ । अझ यसो भनौं, मार्क्सवादी साहित्यकारले मात्र कलासाहित्यमार्फत यथार्थको चयन तथा उदात्तीकरणमा आफ्नो सिप र सामर्थ्य प्रस्तुत गर्दछ । यथार्थको तात्पर्य सत्यको अन्वेषण हो । वस्तु र जीवनजगत्को उच्चतर चित्रण गर्दै भित्री तहसम्म पुगेर त्यसका केसाकेसा केलाउँदै सौन्दर्य मूल्यसहित जीवनजगत्को प्रतिविम्बन गर्नु भनेको यथार्थको उदात्तीकरण गर्नु हो; जुन कार्य मार्क्सवादी कलास्रष्टाले मात्र गर्नु सम्भव छ ।
- (१३) विशेषतः आख्यानान्तरिक विधा र सामान्यतः अन्य विधामा समेत मार्क्सवादीहरू प्रतिनिधि विषयवस्तु, पात्र र परिवेशको चयन तथा प्रतिविम्बनमा रुचि राख्दछन् । प्रतिनिधि पात्रको तात्पर्य हो— समाजको वर्गीय संरचनाअनुरूपको आचरण, व्यवहार र जीवनदर्शनलाई आत्मसात् गर्ने पात्र हो; जसले जाति, वर्ग, लिङ्ग, सम्प्रदाय, घटना आदिको प्रतिनिधित्व गरेको हुन्छ । प्रतिनिधि विषयको तात्पर्य तात्कालीन समाज र युगजीवनलाई सर्वाधिक प्रभाव पार्ने घटना प्रक्रिया हो भने प्रतिनिधि परिवेशको तात्पर्य पात्रका विचको क्रियाव्यापार र घटनालाई सामान्यीकृत गर्न सक्ने परिवेश हो ।
- (१४) मार्क्सवाद विश्व सर्वहारावर्गको उन्मुक्तिको दर्शन हुनाले मार्क्सवादी कलासाहित्यले पनि परिवर्तन र उन्मुक्तिकामी विचारको सम्प्रेषण गर्दछ । मार्क्सवादले राष्ट्रिय एवम् अन्तर्राष्ट्रिय सन्दर्भमा सबै प्रकारका उत्पीडनको विरोध र उन्मुक्तिकामी आन्दोलनलाई सैद्धान्तिक, राजनीतिक एवम् वैचारिक नेतृत्व प्रदान गर्ने हुँदा मार्क्सवादी कलासाहित्यले पनि त्यसको पक्षपोषण गर्दै आम उत्पीडित जनसमुदायलाई न्यायपूर्ण आन्दोलनका लागि उत्प्रेरित गर्दछ । यस तात्पर्यमा सबै प्रकारका उत्पीडनविरुद्धको चेतना सम्प्रेषण गर्नु मार्क्सवादी साहित्यको धर्म हो ।
- (१५) मार्क्सवाद सर्वाधिक उन्नत दर्शन हो । यसले सबै प्रकारका भ्रामक विचार, धारणा र व्यावहारिक क्रियालाई अस्वीकार गर्छ । समकालीन सन्दर्भमा निस्सारतावादी, शून्यवादी, विसङ्गतिवादी, रूपवादी उत्तरआधुनिकतावादी लेखनका साथै भूमण्डलीकृत साम्राज्यवादले थोपरेको भ्रामक चिन्तन र लेखन अस्तित्वमा रहेको छ । मार्क्सवादी साहित्यलेखनको मुख्य दायित्व भनेकै यी यस्ता प्रकृतिका वितण्डा

चिन्तन तथा सिर्जन-प्रक्रियाको कटु आलोचना र सत्यको अन्वेषण गर्दै व्यापक जनसमुदायको हितमा कलम चलाउनु हो ।

मार्क्सवादी कलासाहित्यको स्वरूप र वैशिष्ट्य

कलासाहित्यसम्बन्धी सार्वभौम स्वरूप र वैशिष्ट्य उस्तै उस्तै भए पनि विषयवस्तुको चयन, प्रारूपीकरण तथा विचार सम्प्रेषण-विधि नितान्त भिन्न हुन्छन् । मार्क्सवादी कलासाहित्यले सर्वहारावर्गीय पक्षधरतासँगै आमूल परिवर्तनको सन्देश संवहन गर्ने सन्दर्भमा मार्क्सवादी कलासाहित्यको वैशिष्ट्य र स्वरूप फरक देखिने गर्छ । मार्क्सवादी कलासाहित्यको खास स्वरूप र वैशिष्ट्यलाई तलका बुँदामा प्रस्तुत गर्न सकिन्छ ।

- (१) कलावादी चिन्तकहरू कला कलाका लागि भनेर निरपेक्ष कलाका पक्षमा डड्का पिट्छन्; जुन भ्रामक धारणा हो, मिथ्या बकबकाइ मात्र हो । मार्क्सवादीहरूका दृष्टिमा कला समाज र जीवनका लागि हो । यो मानवजीवनलाई सुसङ्गत, समुन्नत एवम् समृद्ध बनाउने साधन हो ।
- (२) कलासाहित्य समाजसापेक्ष हुन्छ । शुद्धकला वा समाजनिरपेक्ष कलाको परिकल्पना गर्न सकिन्न । कला स्वभावैले मानवीय कार्य हुनाले मानवसमाजको वास्तविक अवस्था र त्यसका यावत् क्रियाकलापबाट कलासाहित्य वेखबर हुँदैन ।
- (३) मार्क्सवादी दृष्टिकोणअनुसार कलासाहित्यमा समाज रूपान्तरणकारी वैशिष्ट्य विद्यमान हुन्छ । कलासाहित्यले आम उत्पीडित जनसमुदायको पक्षपोषण गर्ने, उनीहरूको उन्मुक्तिका लागि सचेत गराउने तथा समतामूलक समाज स्थापनाका लागि उत्प्रेरित गर्ने सन्दर्भमा यसले समाजरूपान्तरणको प्रक्रियालाई आत्मसात् गर्दछ ।
- (४) अहिलेको मानवसमाज वर्गमा विभक्त छ । वर्गीय समाजमा कलासाहित्य पनि वर्गीय नै हुने गर्छ । त्यसो हुँदा प्रत्येक वर्गले आफ्नो हितअनुकूल कला सृजना गर्छ भने मार्क्सवादी साहित्यले सर्वहारा वर्गको हित गर्छ र उसैको उन्मुक्तिको अभिव्यञ्जना गर्छ ।
- (५) सत्य, न्याय र निष्ठाबाट सौन्दर्यको जन्म हुन्छ भन्ने मार्क्सवादी मान्यता रहेको छ । यसको तात्पर्य मार्क्सवादी कलासाहित्यले सत्य, न्याय र निष्ठाको पक्षपोषण गर्छ; जुन कार्य अध्यात्मवादी कलासाहित्यले गर्न सक्दैन ।
- (६) कलासाहित्य ज्ञानप्राप्तिको स्रोतका साथै विचार सम्प्रेषण र सौन्दर्यबोध प्राप्त गर्ने साधन भएको परिप्रेक्ष्यमा यसमा अनिवार्यतः संज्ञानात्मक, विचारधारात्मक एवम् सौन्दर्यात्मक गुण विद्यमान हुन्छन् ।

(७) मार्क्सवादी कलासाहित्य भन्नु द्वन्द्वात्मक एवम् ऐतिहासिक भौतिकवादी दर्शन तथा कम्युनिस्ट राजनीतिबाट प्रभावित एवम् अनुप्राणित हुन्छ ।

मार्क्सवादी साहित्य वा सौन्दर्यचिन्तन परम्परामा मार्क्स, एङ्गल्स, लेनिन, माओ जस्ता दार्शनिक एवम् विचारकका साथै साहित्य/सौन्दर्यचिन्तकहरू- म्याक्सिम गोर्की, लुना चास्की, जर्ज लुकाज, क्रिस्टोफर कड्वेल, राल्फ फक्स, अर्न्स्ट फिसर, हावर्ड फास्ट, जर्ज थम्सन हुँदै नेपाली सौन्दर्यचिन्तकहरू- श्यामप्रसाद शर्मा, चैतन्य, मोदनाथ प्रश्रित, गोविन्द भट्ट, निनु चापागाई, ऋधिराज बराल, विष्णु प्रभात आदिको महत्त्वपूर्ण योगदान रहेको छ ।

निष्कर्ष

मार्क्सवाद प्रकृति, जीवनजगत् तथा मानवसमाजलगायत सम्पूर्ण विश्वलाई बुझ्ने, व्याख्या गर्ने र बदल्ने उन्नत दर्शन हो । मानवइतिहासको ऐतिहासिक भौतिकवादका आधारमा व्याख्या गर्ने दर्शनका रूपमा मार्क्सवादको महिमा र महत्ता स्थापित भएको छ । दर्शनका दुई शाखा भौतिकवादी दर्शन र अध्यात्मवादी दर्शनमध्ये भौतिकवादी दर्शनले समाजविकासको कार्यकारण सम्बन्धका आधारमा वस्तुतथ्यात्मक व्याख्या गर्दछ । द्वन्द्ववादले जीवनजगत्को परिवर्तनसम्बन्धी वस्तुनिष्ठ व्याख्या गर्दछ भने भौतिकवादले जीवनको गतिशीलताका साथै मानवजातिको उन्नतिको व्याख्या गर्दछ । त्यसरी नै ऐतिहासिक भौतिकवादले उत्पादन इतिहासको व्याख्याका क्रममा वर्गसङ्घर्षको आश्यकता र औचित्यको पुष्टि गर्दछ । निचोडमा भन्दा मार्क्सवाद द्वन्द्ववाद, भौतिकवाद र ऐतिहासिक भौतिकवादको समष्टि योग हो । मार्क्सवादको सार नै द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद तथा ऐतिहासिक भौतिकवाद हो ।

मार्क्सवादको राजनीतिक संस्करण कम्युनिस्ट पार्टी भएजस्तै साहित्यिक संस्करणका रूपमा 'मार्क्सवादी साहित्य', 'समाजवादी यथार्थवादी साहित्य' तथा 'प्रगतिवादी साहित्य' आदि पदावली प्रयोग र प्रचलनमा रहेका छन् । मार्क्सवादका दृष्टिमा कलासाहित्य आर्थिक आधारमाथि क्रियाशील उपरी संरचना हो भने कलासाहित्यको उद्भव र स्रोतका रूपमा मानवश्रमलाई प्रमुख मानिएको छ । मार्क्सवादी कलाको प्रयोजन भन्नु व्यापक जनसमूहको कल्याण, श्रमकार्यको प्रतिविम्बन, वर्गसापेक्ष सौन्दर्यानुभूति र आनन्दानुभूति एवम् समाजरूपान्तरणकारी भूमिकामा सहयोग पुऱ्याउनु हो । सबै प्रकारका शोषण-उत्पीडनको विरोध गर्दै समतामूलक एवम् समृद्ध समाजको निर्माणमा सहयोग पुऱ्याउनु मार्क्सवादी

साहित्यको आधारभूत चरित्र हो भने कलासाहित्यमा संज्ञानात्मक, विचारधारात्मक एवम् सौन्दर्यात्मक गुणको अनिवार्यता देखाउनु यसको मौलिक वैशिष्ट्य हो ।

सन्दर्भ सूची

- आचार्य, नारायणप्रसाद (२०७३). पौरतस्य दर्शनमा भौतिकवाद. काठमाडौं : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
- आफानास्येभ, भिक्टर (२०५४). दर्शनशास्त्रको प्रारम्भिक ज्ञान (दो.सं.). काठमाडौं : सहयोगी प्रकाशन ।
- कर्नफोर्थ, मोरिस (२०५७). द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद. नेपाली संस्करण. अनु. युवराज पन्थी, काठमाडौं : तेजबहादुर गुरुङ ।
- पौडेल, गोपीन्द्र (२०६२). प्रगतिवादी नेपाली कथाका प्रवृत्ति. विद्यावारिधि शोध प्रबन्ध, त्रि.वि. ।
- पौडेल, गोपीन्द्र (२०७५). "नेपाली कथामा समाजवादी यथार्थवाद : प्रभाव र विकास". समकालीन साहित्य (पृ. ८४) पृ. ६५-९२ ।
- भुसाल, वेदुराम (२०६८). नेपालमा प्रचलित दार्शनिक चिन्तनहरू. काठमाडौं : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
- मार्क्स, एङ्गेल्स (सन् १९८९). कला र साहित्य. मस्को : प्रगति प्रकाशन ।
- मार्क्स, एङ्गेल्स (सन् १९७८). सङ्कलित रचनाएँ. भाग-२, मस्को : प्रगति प्रकाशन ।
- वैद्य, मोहन (२०६७). मार्क्सवादी दर्शन. काठमाडौं : प्रगतिशील अध्ययन केन्द्र ।

नेपाली षड्दर्शन : सङ्क्षिप्त विमर्श

विष्णु प्रभात

१. विषय प्रवेश

नेपालको भूगोल र समाज दुवै विविधतापूर्ण र आश्चर्य लाग्दो छ । यहाँ संसारकै अग्लो हिमचुली सगरमाथादेखि संसारकै होचो या गहिरो गल्छी पनि रहेको छ । हिमालय पर्वत, समतल तराई र थुम्के पहाडका प्रकृतिमा विविधतापूर्ण जीवजन्तु, वनस्पति र मानिसहरू बसोवास गर्दछन् । जातीय बनोट, सांस्कृतिक संस्कार, धार्मिक आस्था र खानपिनमा अनौठो सङ्गम छ । संसारका साना देशहरूमध्ये यति ठुलो विविधता अन्य कुनै मुलुकमा पाइँदैन । हिमाली शेर्पा होउन् या पहाडी राउटे, तराईका थारू होउन् या कान्तिपुर उपत्यका निवासी महर्जन, यिनीहरूको जैविक विकासको स्तर, सामाजिक चेतना र सभ्यताका तह नै फरक-फरक अवस्थामा देखिन्छन् । पहाडका मगर, गुरुङ, राई, लिम्बू र तामाङहरूका बिचमा रहेका विशेषता पनि गजबका छन् । ब्राह्मण, छेत्री, नेवार, थकालीहरूका विशेषता भन्नै विशिष्ट छन् । यी कुराले हाम्रो समाजको चिन्तन, दृष्टि, सोच विचार, संस्कार, सदाचार र समुन्नतिका क्रियाकलापहरूलाई प्रभावित गरेका छन् । एकातर्फ उत्पादनशील भूमि र प्रविधिको न्यूनताले आर्थिक विषमतालाई बढाएको छ भने अर्कातर्फ सहर र गाउँको जीवनशैली, शिक्षा र स्वास्थ्यको पहुँच र प्रयोगले मानिसका आफ्ना विश्वासहरूलाई जातीय एवम् क्षेत्रीय परिधिमा समेत खुम्च्याएको छ । खाना र नानामा अन्तर रहेजस्तै भाषामा समेत प्रशस्तै विविधता छ । यद्यपि नेपाली समाजमा रहेका सबै जाति र क्षेत्रका नागरिकहरूले नेपाली भाषा बोल्ने र बुझ्ने सामर्थ्य राख्दछन् । जुनसुकै जाति र धर्मका भए पनि सबैले हामी नेपाली भन्ने भावनामा आफूलाई आवद्ध गरेका छन् । खानपिनको विविधताले तागाधारी र मतवाली छुट्ट्याएको भए पनि दुवैले

दाल-भात-डुकु उसै गरी खान्छन् । शाकाहारी र मांसाहारी संस्कारमा बाँडिएका छन् । परस्परमा सद्भाव र सहजीवनको व्यवहार गर्दछन् । भू-वनोटमा समुद्र छैन, तर समुद्रसँग जोडिएका नदीहरू छन् । मरुभूमि छैन, तर वनस्पति विनाका पहाडी चट्टानहरू छन्, हिमचुलीहरू छन् अनि अनेकौँ फाँट, टार र उपत्यकाहरू छन् । लेकवैसीहरू छन् । परिवारका वनोटमा पनि सानो र ठुलो, सजातीय र विजातीय दुवै स्वरूपका छन् । अन्तरधार्मिक सद्भाव र सहजीवन सुन्दर छ । आफ्नो मानु खानु चानु मानु बस्नु भन्ने जीवनशैलीले गर्दा अनेकौँ दुःख सहर पनि नेपालीहरूले आफ्नो लोकधारणा निर्माण गरेका छन् । नेपालका सबै जाति र क्षेत्रमा छरिएका मत-अभिमतको समुच्चयमा नेपाली लोकदर्शन खडा छ । लोकदर्शन भनेको विचार र व्यवहारको लौकिकतामा निर्मित सामूहिक दृष्टिकोण र पद्धति हो, जीवनबोध र शैली हो । यसभित्र सम्पूर्ण जाति-प्रजातिका विश्वास, विधि-थिति, प्रविधि र ज्ञानहरू समेटिएका हुन्छन् ।

नेपाली लोकदर्शन यहाँका जनताको जीवन र प्रकृतिसँगै हुर्कियो । हिमाली खण्डमा होस् या तराईमा- मानिसहरूका खानपिन, पहिरन र कामको स्वरूप पर्यावरणीय परिवेशअनुकूल हुँदै आयो । प्रकृतिकै प्रभावस्वरूप खगोल र भूगोलको ऋतुचक्रलाई आधार बनाएर मान्छेले विभिन्न दिक्, काल र युगहरूको कल्पना गर्‍यो । अन्न प्रशस्त हुने समय सुखी जीवन र अनिकाल महामारीको समय दुःखी जीवन बन्यो । वर्षा र हिउँदको पुनरावृत्तिमा हाम्रा लोकधारणाहरू बने । जाडो गर्मीका प्रभावबाट हाम्रो सञ्चयकला, खानपिन र पहिरनका बान्कीहरू बने । सूर्य, चन्द्र, ताराहरूका आधारमा प्रकृतिबोध गरियो । यहाँको जीवन भोगाइमा सुख, दुःख, सद्भाव, सहयोग, सभ्यता, संस्कृतिका भावनाहरू हुर्किए । यद्यपि विभिन्न धार्मिक कथा र किंवदन्तीले सुनाउने काल्पनिक युगको अस्तित्व भने कुनै तथ्यद्वारा सत्य सावित भएको छैन । न त चेष्टो पृथ्वीकै कथा टिक्‍यो, न कुनै ईश्वरीय सृष्टिकथा यथार्थमा पुष्टि भयो । वरु मानिसको विकास स्तनधारी जीवन हुँदै बाँदरबाट विकसित भएको तथ्य औल्याउने हाम्रा जातीय पुराकथा क्रमशः पुष्टि हुँदै गएका छन् । हजारौँ वर्षअगिका मानव अस्थि-अवशेष, उनीहरूले प्रयोग गरेका औजार र नाश भएका सभ्यताको अध्ययनबाट जसरी विश्वका मानवजातिको यथार्थ छर्लङ्ग हुँदो छ, त्यसरी नै नेपाली समाज र सभ्यताको विकास पनि प्राचीन सिकारी युगबाट विस्तारै मातृप्रधान समाज, कृषि कर्म आश्रित सामन्तवाद र औद्योगिक समाजतर्फ अगि बढेको तथ्य हाम्रो वर्तमानले समेत दर्साएकै छ । विकसित नेपाली समाज सहरी सभ्यतामा अन्तर्जातीय एकत्व निर्माण

गर्दै अगि बढेको छ, भने अविकसित नेपाली समाज अभै पनि घुमन्तु जङ्गली जीवनमा समेत घसिंदै छ। राउटेका बगालले यस्तै तथ्य दर्साउँछ। विकासको गतिशील यात्रा असमान रहेकाले नेपाली समाज पनि सबै भूगोल, जाति र बस्तीको अनुकूलतामा आ-आफ्नै अलग विशेषताका साथ असमान परिस्थितिमा अगि-पछि भएका हुन्। अत्यन्तै विकसित प्रविधिको प्रयोगसँगसँगै अति नै अविकसित घरेलु प्रविधिको प्रयोग पनि हाम्रो नेपाली लोकजीवनमा रहेकै छ। नेपाली लोकजीवनमा एकातर्फ अभै पनि ढिकी, जाँतो, ढुङ्गाको ओखल, काठको मुसल, खल, सिलौटो, ओदान, खलाँती, कुटो, कोदाली, हलो, फाली र खन्तीको प्रयोग भइरहेको छ भने अर्कातर्फ मोबाइल, कम्प्युटर, ट्याक्टर, हार्भेस्टर, रेल, हवाई जहाज, डिगर, डोजर जस्ता आधुनिक यन्त्रको प्रयोग भएको छ। ग्रामीण खेतबारीमा पनि भूगोलको सुगमताका आधारमा ट्याक्टर आदि नयाँ नयाँ उपकरणहरू पुगेका छन्। वास्तवमा नेपालको प्रारम्भिक नगरसभ्यताको विकास बाह्य हस्तक्षेपबाट भएको थिएन। तर प्रविधिको विस्तार भने बाह्य प्रभावकै वर्चस्वमा भएको देखिन्छ। नेपाली लोकजीवनले माना, पाथी, धानी र बिसौली जस्ता नापतौलको धारणा विकास गरेको थियो; जसको प्रारम्भ बुद्धकालिक कोलीय राज्यबाट भएको मानिन्छ। वर्तमानमा ती प्राचीन पद्धति बदलिइसकेका छन्। यस क्रममा कोल र निषाद जातिको सम्मिलन खसहरूसँग भएपछि ती सवर्णमा दरिएको कुरा हाम्रो सामाजिक इतिहासमा पाइन्छ। यसले नेपाली समाज र जातिको विकास स्वाभाविक एवम् स्वस्फूर्त ढङ्गले अन्तर्जातीय सम्मिलनकै प्रक्रियाबाट अगि बढेको देखाउँदछ। फलतः चिन्तनको स्वरूप र सारमा समेत विविधतामा एकता कायम गर्दै नेपाली लोकदर्शनको प्रारम्भ प्राकृतिक भौतिकवादी विशिष्टतामा नै विकसित हुँदै आएको छ।

मानिसले मानिसलाई नैतिक जीवनतर्फ डोच्याउने साधनका रूपमा प्रयोग गरेको धर्म—प्रत्ययवादी सिद्धान्त, अध्यात्मवादी पद्धति र त्यस निम्ति गरिने भावनात्मक कर्मसंस्कारका रूपमा रहेको छ। अध्यात्मवाद अधिभूतवादको पर्यायवाची शब्द हो र यसैलाई अङ्ग्रेजीमा मेटाफिजिक्स भनिंदै आएको छ। कतिपयले अध्यात्मवादलाई नै दर्शनको तहमा हेर्ने र कतिपयले धर्मका अर्थमा बुझ्ने गरेको पनि पाइन्छ। परन्तु यस शब्दले बुझाउने अर्थ भनेको प्रत्ययवादको पद्धतिलाई हो। जुन पद्धतिले संसारको ज्ञेयतालाई अज्ञेयताद्वारा पुरपार पारेर ज्ञानका क्षेत्रमा रहस्यवाद, जगत्का सन्दर्भमा अबोधगम्यता र दृष्टिकोणका सन्दर्भमा ईश्वरवादलाई स्थापित गर्दछ। धर्म यसैद्वारा संरक्षित सोच बनेर रहेको छ। त्यसो त धर्म प्रत्येक

मानिसको विश्वास र अन्धविश्वासमा रहेको त्रासपूर्ण धारणा बनेर आएको छ । यसले प्रारम्भमा प्रकृतिको ताडना, रोगव्याधि र दुर्बलताबाट बाँच्ने र बलियो हुने चाहना राख्दै लौकिक कर्ममा आफूलाई केन्द्रित गरेको थियो । तर आज रूढ विश्वास र प्रतीकमा उम्रिएको त्रास नै धर्म बनेको छ । त्यसैले धर्म भनेको मानिसले मानिसलाई विधिमा बाँध्न बनाएको त्रासपूर्ण संस्कार कर्म हो र यो कल्पनाका कथाहरूद्वारा अदृश्य शक्तिप्रति भक्ति उत्पन्न गर्न रचिएका पूजा, पाठ, सप्ताह, यज्ञ, पुराण, पिटक, कुरान, बाइबल र काव्य कलाले भरिएको छ । मानिसमा धर्मद्वारा प्रकृति, समाज र सामाजिक सम्बन्धलाई हेर्ने खास खास धारणा उत्पन्न गरिन्छ र त्यही धारणागत आस्थामा आफ्नो कुल, जाति र क्षेत्रका सीमाभित्र विविध धर्महरूका सिद्धान्तको स्थापना र व्याख्या गरिन्छ । यही वृत्तमा अडिएर आज पनि अनेकौँ धार्मिक आस्थाका व्यक्ति, सम्प्रदाय र संस्थाहरू क्रियाशील रहेका छन् । यद्यपि कतिपय धार्मिक धारणाले त्यस्तो सीमालाई अतिक्रमण गरेको पनि पाइन्छ । समाजको विविधता जस्तै चिन्तनदृष्टि र संस्कारका विविधता पनि प्रकृति, समाज र समयसँगसँगै निरन्तर बदलिएर अगि बढ्दछन् । नेपाली लोकजीवनमा विकसित लौकिक विचारहरू पनि विविधतापूर्ण नै छन् । दर्शनका तहमा विकसित नभइसकेका दृष्टिकोण एवम् दर्शनका तहमा विकसित विचार-पद्धति विविधतापूर्ण हुनुमा समाज, संस्कार र सभ्यताको प्रभाव नै कारण बनेको देखिन्छ । वास्तवमा सबैले जाने बुझेको कुरा हो— प्राकृतिक परिवेशको सामना गर्ने क्रममा मानिसले अनेकौँ विघ्नबाधासँग जुध्दै आफ्ना अनुभवलाई समृद्ध पार्‍यो र त्यसै क्रममा अनुमान या अडकल गर्ने तर्कशील गुण पनि हासिल गर्‍यो । तार्किक क्षमताको विकाससँगै घाम, पानी, हावा, हुरी, वर्षा, आँधी, बाढी, पहिरो, चट्याड, भूकम्प, शीतलहर, डढेलो आदि भैलेदै आफूभन्दा बलिया शक्तिहरूसँग समन्वय अथवा सङ्घर्ष गर्दै अगि बढ्दा नै मन-मस्तिष्कले चिन्तनशीलतालाई समेत समृद्ध पार्‍यो । जाने बुझेका कुरामा यो वा त्यो हुन सक्छ भन्दै तर्क र अनुमानद्वारा जिज्ञासालाई समाधान गर्ने काम गर्न थाल्यो । यही शृङ्खलामा मिथकशास्त्रको श्रुतिपरम्परा हुर्कियो । रहस्यको काल्पनिकीमा रमाउँदै अनेकौँ आख्यान बतुर्न थालियो र प्रकृतिकै समेत जय गान गाउन थालियो । प्रकृतिपूजक चिन्तनको प्रारम्भ यसै गरी भएको थियो । परन्तु त्यसपछि भने तान्त्रिक भावको मातृत्वपूजक शाक्त सोच, शैव दर्शन, ब्रह्म दर्शन, साङ्ख्य दर्शन र बौद्ध दर्शनको मुख्य धारा नै नेपाली षड्दर्शनको चिनारीमा अगि बढ्यो । बुद्धपछिको नेपाली दर्शनमा अनेकौँ विशेषतास्वरूप सन्त दर्शन, शिखदर्शन र वैष्णव दर्शनका विविध

शाखा देखा परेका भए पनि ती मूलतः सनातनी ईश्वरवादकै नयाँ रूप बनेका छन् । प्रकृतिपूजक बोन परम्परादेखिकै प्रभाव लिएर हिन्दु र बौद्ध सनातनी दृष्टिकोणको परिधिमा तिनीहरू क्रियाशील रहेका देखिन्छन् । त्यसैले यथार्थलाई अँगाल्ने कुरामा ती सबै दुर्बल रहे र सबैमा प्रशस्त कमजोरीहरू रहे । तर पनि नेपालीय दर्शनपरम्परामा बोन, शाक्त, शैव ब्रह्म, साङ्ख्य र बौद्ध दर्शन नै मुख्य मूल प्रवाह बनेका छन् र तिनीहरूलाई नै नेपाली षड्दर्शन भनी अब विवेचना गरिन्छ ।

२. नेपाली दर्शनको तात्पर्य

दर्शन भनेको देख्ने हेर्ने, बुझ्ने बुझाउने र समाज बदल्ने ज्ञान र पद्धतिको नाम हो । दर्शनशास्त्रलाई समय, ठाउँ र विषयका आधारमा निर्माण हुने सामाजिक चेतनाको युगसापेक्ष बौद्धिक सार मानिन्छ । यसको विस्तार हुँदा दर्शनमा नानात्व पैदा हुन्छ । अस्तित्व र चिन्तनलाई पदार्थ र चेतनाको सारमा देश, जनता, विषयवस्तु र विचारका हाँगामा वर्गीकरण गरेर विवेचना गर्ने यस शास्त्रलाई ज्ञानको विज्ञान भनिन्छ । त्यसैले दर्शन कुनै पनि घटना अथवा विषयप्रतिको बोध एवम् दृष्टिकोण बन्न पुग्दछ ।

पदार्थले विचार उत्पन्न गर्दछ भन्ने जीवनदृष्टि र विचारले ब्रह्माण्ड रच्यो भन्ने धारणाका द्वन्द्वमा मानवीय विचारधाराको उत्पत्ति र विकास भयो । समाजको विकास यात्रामा वर्गहरूको उदय हुनुअघि विचारधाराको क्षेत्रमा वर्गद्वन्द्व थिएन । भौतिक यथार्थमा आधारित प्राचीन विचारधारा स्वभाववादी, यथार्थपरक एवम् प्राकृतिक भौतिकवादी थियो र त्यस बखतको सोच लौकिक मात्र थियो । हाम्रो नेपाल राष्ट्र निर्माण हुनुभन्दा पहिले यहाँको भूखण्डमा के-कस्ता विचारधाराहरू पैदा भए होलान् ? समयसँगै ती कसरी विकसित हुँदै आए होलान् ? यसको खोजी गर्दा नेपाली लोकजीवनमा छरिएका दृष्टिबोधहरू हाम्रा प्राचीन साहित्य, लोकवार्ता, गीत-कथा र उखानटुक्काहरूमा पनि छरिएर रहेका पाइन्छन् । शास्त्रीय ग्रन्थहरूमा व्यक्त भएका दार्शनिक सोच, विचारधाराहरू र लोकजीवनमा छरिएका दार्शनिक सोचविचारमा के-कति र कस्ता मेल या बेमेलहरू होलान् ? हाम्रो देश नेपालमा प्रचलित दार्शनिक चिन्तनको विकास यात्रामा कुन कुन दर्शन र पद्धतिलाई अँगाल्दै हाम्रा पुर्खाहरू आए होलान् ? यी सबै प्रश्नहरूको समाधान खोतल्नुपर्ने कार्यभार हाम्रा काँधमा छँदै छ । यही प्रयत्नको थालनीस्वरूप हामी नेपाली दर्शनको खोजी गर्दै छौं । नेपाली दर्शनको खोजी गर्नुको तात्पर्य हाम्रो समाजको प्राचीनकाल ऋग्वेदपूर्वको समयदेखिकै विचारधारा र विश्वासको इतिहास खोतल्नु हो ।

त्यसैले यहाँ ऋग्वेदपूर्वका समाजदर्शन- बोन, शाक्त, शैव जस्ता विचार खोतल्दै यजुर्वेदकालको ब्रह्म दर्शन, उपनिषद्कालिक साङ्ख्यदर्शन र पछिल्लो समयको नेपाली दर्शन बौद्ध दर्शनका बारेमा सङ्क्षिप्त प्रकाश पार्ने प्रयास गरिएको छ ।

२.१ प्रकृतिपूजक लोकचिन्तनका रूपमा बोन दर्शन

सम्पूर्ण सृष्टिको आधार भौतिक संसार अर्थात् प्रकृतिलाई मान्ने र प्रकृतिसँग पितृलाई जोड्ने लोकचिन्तन र पद्धतिलाई पोन दर्शन भनिन्छ । पोन शब्द नै तिब्बती भाषा-ध्वनिमा बोन बन्न पुगेको हो । पोन शब्दले प्राचीन समयका किराती मूलका नेपाली वासिन्दालाई जनाउँछ । गैरकिराती मानिसलाई त्यस बखत मोन भनिन्थ्यो । मोन भनेको डोल्पाको पश्चिम-दक्षिण भागमा बस्ने लामो नाक भएका बाहुन, क्षत्री, ठकुरी र शिल्पीलाई (कामी, दमाई, सार्की र चुनारा) जनाउन प्रयोग गरिन्थ्यो (तामाङ, २०५१, पृ.३१) । तिब्बती ग्रन्थ जामलिङ गेस्सेमा पनि मोन जातिवारे उल्लेख छ (बुढामगर, वि.सं. २०४९, पृ. ३८) । मोन र पोन दुई मुख्य जातिको उपस्थिति प्राचीन खस राज्यकालभन्दा पहिलेदेखि नै नेपालमा रहेको तथ्य पाइन्छ । खस राज्यकालमा यी दुई जातिविच सांस्कृतिक प्रतिस्पर्धा हुँदा समन्वयकारी सहजीवनको सोचले लामा र विष्णुलाई संयुक्त रूपमा पुज्ने चिन्तन खस संस्कृतिमा हुर्काएको वर्णन धेरैले गरेका छन् (दीक्षित, २०६६, पृ.१३) । तन्त्र र टुनामुनाको परम्परा प्रकृतिपूजक चिन्तनपछिको हो र यो ऋग्वेदभन्दा पुरानो लोकदर्शनको परम्परा हो । त्यसैले बोन दर्शनलाई नेपाली चिन्तनपरम्परामा पहिलो दार्शनिक सोच मानिन्छ ।

प्रकृतिपूजाको परम्परामा नै भूमिपूजा, योनिपूजा र देवीपूजाको धारणा हुर्किएका थिए । प्रजनक शक्तिका रूपमा मातृत्वपूजक दृष्टिकोणलाई समाजले अँगालेको अवस्थामा नै मातृप्रधानताको संस्कृति हुर्किएको थियो । सप्तमातृका होउन् या अष्टमातृका अथवा चौसठ्ठी योगिनीका कुरामा तान्त्रिक विचार नै रही आएको छ । त्यसैले मदनमणि दीक्षित भन्नुहुन्छ- योग र साङ्ख्यलाई आर्यहरूले आफूसित ल्याएका होइनन् । ती दुवै स्थानीय असुरहरूका आफ्ना दर्शन थिए । लक्ष्मीलाई यक्षबाट लिए । शाक्त र शैव सोच अनार्य परम्पराका देन हुन् । (पृ.१३ त्यो युग, दीक्षित-२०६६) वास्तवमा नारीत्वलाई प्राथमिकतामा राख्ने दृष्टिकोण नै शाक्त दर्शनको मियो हो । दुर्गा माता, भवानी देवी र उमाका रूपमा पुजिने आद्य शक्तिकै विस्तारित धारणामा दश महाविद्या रहेको छ र श्री यन्त्र स्वयम् प्रजननताको प्रतीक मानिन्छ । बोनहरूको प्रारम्भिक विश्वास प्रकृति

रिसाएकोबाट अगि बढ्दै जाँदा आफ्ना पितृहरूसँग माग्ने मुख्य आशीर्वाद नै लामो आयु, सुखी जीवन र सन्तानको प्रचुरता थियो । त्यसैले बोन भनिने प्राचीन पोर्नहरूको लोकदृष्टि प्राकृतिक भौतिकवादी थियो र त्यो शिव र बुद्धभन्दा पहिलेको नेपाली चिन्तन थियो ।

मस्टो पूजक संस्कृतिका संवाहक भनी मोर्नहरूलाई हेरिन्छ । नेपालमा रहेका रैथाने खस ब्राह्मणहरूको जातीय जीवन दर्शन यही पोर्न अर्थात् बोन दर्शनमा आश्रित छ । ऋग्वैदिक कालभन्दा धेरै अगिको यस चिन्तन-दृष्टिको ज्ञानार्जन पद्धति तान्त्रिक थियो । तन्त्रवाद नेपाली लोकदर्शनका परम्परामा प्रकृतिपूजक स्वभाववादी सोचभन्दा पछि को हो । बोन दर्शनको दृष्टिकोण प्रकृतिपूजक, पितृपूजक र देहवादी रहिआएको छ । पितृलाई बोलाएर कुराकानी गर्ने गराउने काम भाँक्रीबाट हुने गर्दछ । त्यसै क्रममा बोन दर्शनको मूल पद्धति बनेर तन्त्रवाद विकसित भयो । सुरुसुरुमा प्रेतसँग कुरा गर्ने, गराउने काम धामी-भाँक्री र लामा-बिजुवाबाट हुन्थ्यो । पितृको हंस उनीहरूमा चढी बोल्छ भन्ने लोकविश्वास थियो र अभ्र पनि बाँकी नै छ । त्यसैले कतिपय विश्लेषकहरूले बोन दर्शनको चिन्तनदृष्टि र पद्धतिलाई विशिष्टीकरण नगरी तन्त्र-दर्शन भनी पृथक् व्याख्या गर्न पुगेको पाइन्छ (दीक्षित, २०६६, पृ. १३) । भाँक्रीवाद नै बोनवाद हो भन्नेसम्मको पनि विवेचना भए गरेको पाइन्छ । भाँक्रीवादलाई धर्मका अर्थमा सामानिज्म मान्ने धारणा जिसेप तुच्चीको पनि देखिन्छ । बोन दर्शन र तान्त्रिक पद्धति नेपालबाटै फैलिएको भन्ने विचार कावाकिताले व्यक्त गरेका छन् (कावाकिता, २०४७, पृ. ८६) । फादर कामिल बुल्केले भने बोन दर्शनलाई शामानी-धर्म भनेका छन् । (बुल्के, सन् १९९४, पृ. ६९९), सामानिज्म (Shamanism) प्रकृतिलाई सर्वोच्च शक्ति स्विकार्ने आदिम चिन्तन हो र यस्तो चिन्तन विश्वका प्रायः सबै सभ्यता र संस्कृतिमा पाइन्छ । अगोचर कुनै शक्तिको आशीर्वादमा मानिसका रोगव्याधि निको पार्ने भाँक्रीले यथार्थमा भने तान्त्रिक टुनामुना र जडीबुटीहरू नै प्रयोग गरेका हुन्छन् । बोन दर्शनका सन्दर्भमा हेर्दा के देखिन्छ भने यो नै मानवजातिको पहिलो जीवन-दृष्टि थियो । प्रकृतिलाई सर्वेसर्वा मान्ने अर्थात् प्रकृतिका मुख्य तत्त्वमा पृथ्वी, जल, वायु, अग्नि र आकाश जस्ता भौतिक यथार्थलाई आदि तत्त्व मान्ने, प्राणी र वनस्पतिलाई समान प्रजनक देख्ने, सृष्टिको प्रारम्भ जलबाट जङ्गल हुँदै मातृवात्सल्यमा मनुष्यको विकास वनदेवी र बाँदरबाट भएको बताउने, त्रि-शक्ति अर्थात् वस्तु, व्यवस्था र ज्ञानलाई सम्पूर्ण भूवनको आधार, पद्धति र प्राप्ति मान्ने, सबै भुवन अर्थात् आकाश, पृथिवी र पाताल लौकिक छन् भन्ने र ती सबै आ-आफ्ना

स्वभावमा नियमित छन् भन्ने, वनको बिम्बका रूपमा मनचिन्ते रुख-कल्पवृक्षको कल्पना गर्ने जस्ता कुराहरू वोन दर्शन को देन हुन्, दृष्टिकोण हुन्। यही चिन्तन-दृष्टिका प्रभावमा मातृत्वपूजक धारणा विकसित भयो।

वोन दर्शनको ज्ञानशास्त्रीय सोच प्रकृतिवादी नै रहेको छ। प्रकृतिले प्राकृतिक मर्यादा राख्दछ। अपवादमा बाहेक स्वभावतः वस्तुले आफ्नो गुण-धर्म छाड्दैन। वोन दर्शनले मानिसका चार आधारभूत गुण-परोपकार, सदाचार, मर्यादा र ज्ञानका अतिरिक्त सप्त-संवेगलाई ज्ञानको विशिष्ट स्रोत मान्दछ। सप्त-संवेग प्राकृतिक स्वभाव हो र त्यसमा आनन्द, इच्छा, प्रेम, घृणा, खुसी, दुःख र रिस रहेका छन्। वोन दर्शनका चार आधारभूत सद्गुण र सप्त संवेगलाई भाँकीवादको विश्वव्यापी चिन्तन दृष्टि भनिएको पाइन्छ। पछि पछि आएर भने वोन दर्शनमा तान्त्रिक पद्धतिसँगै मन्त्रवादी प्रवृत्ति पनि मिसिँदै गयो। वोन दर्शनको तत्त्वशास्त्रको चर्चा गर्दा पाँच पदार्थमा तत्त्वको 'ऊर्जा'लाई नै वोन भनेको पनि पाइन्छ। काठ, आगो, पृथ्वी, धातु र पानीलाई नामखानका रूपमा व्याख्या गर्ने वोन दर्शनले तान्त्रिक भावमा 'नाम्खान' को अर्थ 'शुद्धभूमि' मान्दछ। नामखान अर्थात् सूर्य प्रकृतिको आँखा हो र यो अग्निमय तेज पनि हो। नेपालका हिमाली बस्ती र तिब्बतका ग्राम्य जीवनमा आज पनि वोन दर्शन धार्मिक भावना स्वरूप विद्यमान छ। भुन्डै तीन सय वोन गुम्बा तिब्बतमा छन् भने नेपालमा पनि त्यसकै हाराहारीमा वोन गुम्बाहरू छन्। त्रितेन नोर्बुत्से बोन्पो गुम्बा पश्चिम नेपालको चर्चित गुम्बा हो। नाम्खा, नम्खान र नामखेन शब्दले पदार्थको प्राथमिक स्रोत सूर्यलाई दर्साउँछन्। वोन दर्शनका प्रारम्भकर्ता तोन्वा सेनरव मिओचेलाई बताइए पनि उनी वोनवादका व्याख्याता अथवा परिष्कारक मात्र हुन्। वोन दर्शन लोकजीवनको संस्कार, सोच र जीवनबोध बनेर धेरै अगिदेखि प्राचीन समाजमा रहिआएको थियो। त्यसैले कतिपय विवेचकले वोन दर्शनलाई फगत वोन संस्कृति अथवा वोन धर्म भनी एउटा सामान्य परम्परा मात्र मान्दछन् (सेक, सन् २०११, पृ. ९९)। तिब्बतको साम्ये स्तूपा पनि वोन विश्वासको पुख्र्यौली थलो हो। कमलशीलले यसै गुम्बालाई बसोवास स्थल बनाएर तिब्बतमा बुद्ध दर्शनको प्रचार गरेका थिए। पद्मसम्भवको प्रभाव परेपछि मात्र साम्ये गुम्बा लामायानतर्फ मोडिएको हो। सङ् चङ् गम्पो (सन् ६१७-६५०) पछिका तिब्बती नरेश त्रिसोङ डेत्सेन (Trisong Detsen) को समय (सन् ७७५-७९) मा निर्मित साम्ये गुम्बा भारतको ओदान्तपुरीको ढाँचामा बनाइएको छ। यसको निर्माण शान्तरक्षितको पहलमा भएको थियो। पद्मसम्भव,

शीलमञ्जु र शान्तरक्षितले १०८ बौद्ध ग्रन्थ तिब्बतीमा अनुवाद गरेका थिए ।

तन्त्र, मन्त्र र यन्त्रको परम्परा हेर्दा के देखिन्छ भने- तन्त्र-मन्त्र र यन्त्रको रचना गर्दै साधक र प्रयोग अगि बढ्ने क्रममा बोन विश्वास हुकिदै गयो । यही क्रममा बोन ज्ञानशास्त्रले मानिसको बौद्धिकतालाई पाँच विधिमा व्यक्त हुने खुबी मान्न थाल्यो । ती खुबी या विधिमा पहिलो तन्त्र-मन्त्रयुक्त 'कर्म विधि' जसलाई क्याम्रोड भनिन्छ । दोस्रो 'ऋत विधि' जसमा विजेतालाई मान-सम्मान दिने गरिन्छ । ह्यातोड भनिने यस विधिमा मान-सम्मान दिँदा ठुला लामालाई ठुलै सम्मान भन्ने भावना रहेको छ । तेस्रो मनलाई शान्त गर्ने 'ध्यान-विधि' हो । यसमा वनदेवीको भोम्बुपूजा गरिन्छ । चौथोमा उपासना र पाँचौँ सर्वकल्याणको भावद्वारा असल होस् भनी गर्ने भविष्य पूजा रहेको छ । बोन परम्पराबाटै लामाको स्तर निर्धारण गर्ने चलन सुरु भएको थियो । प्रारम्भमा रिम्पोछे, घेलुङ र ढोवाका नाममा वर्गीकरण गरी उनीहरूको पोसाक पहेंलो, कलेजी र सेतो रङ निर्धारण गरिएको थियो । त्यही भावधारामा आजसम्मै लामाहरूको पहिरन बनाइएको देखिन्छ । ढोवा सहयोगीका रूपमा रहने जनसमुदाय अर्थात् गृहस्थी हुन् भने घेलुङ सानो लामा हुन् । रिम्पोछे ठुलो लामा मानिँदै आएको छ । लामायानी बौद्ध सम्प्रदायका थुप्रै चलनहरू बोन परम्पराबाट आएको देखिन्छ । बोन परम्पराको ह्यातोड विधिअन्तर्गत नै लामाको सेवामा गृहस्थीले आफ्नो माइलो छोरा र छोरी गुम्बामा चढाउने प्रथा सुरु भएको थियो; जुन प्रथालाई देउका, भुमा र आनी प्रथाको रूपमा लिइन्छ ।

नेपालका प्रायः सबै जातीय दर्शनहरूमा बोन दर्शनको प्रभाव सुस्पष्ट देख्न सकिन्छ । यद्यपि सबै आ-आफ्नो डम्भर बजाएरै दुवैतिर सहजीवन अँगाल्न पुग्दछन् । खस आर्य तथा अनार्य दुवैमा मष्टो पूजक लोकदर्शन छ । मष्टो परम्परामा बोन विश्वाससँगै शैव दर्शनको समन्वय देखिन्छ । लामा-विष्णु पूजनप्रक्रियामा उनीहरूविच एकता एवम् समन्वय कायम भएको पाइन्छ । मातृप्रधान समाजको सोचका आधारमा गरिने भवानी पूजा तन्त्रवादी रह्यो । त्यसैले ऋग्वेदपूर्वको नेपाली लोकदर्शन र त्यसपछिको चिन्तन दृष्टिमा निकै अन्तर पाइन्छ । 'स्त्री सिद्धान्त' नाम दिएर अँगालिएको मातृत्ववादी चिन्तन नेपाली समाजमा रहेको तथ्य सर्वप्रथम पुष्पलालले औँल्याउनुभएको थियो । (पृ. ३१०-२२, पुष्पलाल वि.सं. २०५३) ऋग्वेदको दर्शन सारतः प्राकृतिक भौतिकवादी भएर पनि सुस्पष्ट छैन । थुप्रै वैचारिक अलमलसँगै विपक्षी विचारहरूप्रति, सुधारवादी सोचप्रति र समाजमा रहेका विभिन्न जाति र वर्गहरूप्रति उचित मानवीय व्यवहारको

पर्याप्त पक्ष-पोषण भएको देखिंदैन। शैव दर्शनसँगको कठोर सङ्घर्षमा पूर्ववर्ती बोन र तान्त्रिक दृष्टिकोण एवम् उत्तरवर्ती शैव र ब्रह्मवादीहरूको वैचारिक लडाइँ निकै घातक रहेको साक्षी वैदिक साहित्यका अतिरिक्त रामायण र महाभारतले पनि बकिरहेका छन्। त्यसैले नेपाली दर्शनको परम्परा नियाल्दा पनि पूर्ववर्ती दार्शनिक विचारहरू र त्यसका विधिहरूले उत्तरवर्ती सोच, दृष्टिकोण र व्यवहारलाई निकै नै प्रभाव पार्दै आएको देखिन्छ। मातृत्वप्रधान चिन्तनको लोकदृष्टिकोण इतिहासको एउटा कालखण्डमा निकै प्रभावशाली रहेको तथ्य अशोक चल्लले वंशावलीमा बाबुको नाम नलेखी आमाको नाम लेखाएको घटनाले पनि पुष्टि गर्दछ। इसापूर्व प्रथम शताब्दीदेखि इसाको तेस्रो शताब्दीसम्मका प्राचीन मूर्तिहरूमा प्रायःजसो मातृका, सप्तमातृका, अष्टमातृका, षोडशमातृका र चौसठ्ठी योगिनीका साथै विभिन्न देवीहरूका मूर्ति बनाइनु, सांस्कृतिक विम्बमा पनि योनिमा लिङ्ग स्थापना गर्नु र त्यसलाई कल्याणकारी दैवी शक्ति मान्नु, शिव-पार्वती या उमामहेशको उपस्थापना गर्नु या गराउनुले हाम्रो लोकदर्शनमा रहेको मातृप्रधान संस्कृतिको ऐतिहासिकतालाई नै व्यक्त गर्दछन्।

बोन दर्शनलाई एउटा धार्मिक पन्थ या सम्प्रदाय मात्र सोच्नु र तदनुकूल व्याख्या गर्नु इतिहासकै अवज्ञा गर्नु हो। मातृ या पितृभूमिका रूपमा आफू या आफ्नो वंश जन्मेको थलोलाई राष्ट्रभूमि (Native Land) र त्यसप्रति निष्ठा राख्ने चिन्तनलाई बोन (Bon) दर्शन मान्ने गरिन्छ। यसलाई जीववादी दृष्टिकोण (Animism) मान्नेहरू पनि छन्। परन्तु बोनवाद अथवा बोन दर्शन त्यस वृत्तबाट मुक्त छ र त्यसको चिन्तन-परिधि जीववादभन्दा धेरै व्यापक छ। प्रकृतिलाई सर्वेसर्वा र सर्वशक्ति मान्ने बोन दर्शनलाई कतिपयले भाँकीवाद (Shamanism) भनेको पाइन्छ। खास गरी जादुटुना, तन्त्रमन्त्र, जडिबुटी प्रयोग गरी मानिसको अशान्त र रुग्ण मनस्थितिलाई अर्थात् विसङ्गत भावना र उद्दीपनलाई सन्तुलित बनाउने हुँदा बोन दर्शनलाई एक प्रकारको मनोविज्ञान पनि मान्ने गरेको पाइन्छ। यसले आफूभन्दा पछाडिका सबै दार्शनिक सोच र पद्धतिलाई प्रभाव पारेको छ।

भाँकीवाद या पोन दर्शन (Bonism) जीवनलाई स्वस्थ राख्न अँगालिएको प्राचीन उपचार पद्धति मात्र थिएन, त्यो त तात्कालिक लोकदर्शन थियो र भौतिक जगत्लाई महत्त्व दिने चिन्तन-दृष्टि पनि थियो। सांस्कृतिक कर्मका रूपमा लामा या धामी-भाँकीद्वारा अगोचर पितृका हंससँग कुराकानी गर्ने गराउने विधिको रूपमा भाँक बोलाउने प्रचलनसँगै

उपचार कर्म र शुभाशुभ भविष्यसूचक वाणीका लागि समेत भाँकीवाद भनौं अथवा पोतवाद, जसलाई बोनवाद भनी विवेचना गरियो र त्यसको आधारभूत स्वभाव एवम् कर्महरू त्यही धारणाका आडमा निश्चित गरिएको देखिन्छ। जीवनको परिवर्तनका लागि प्रकृतिसँग गरिने पुकार-प्रार्थना लौकिक सुखकै कामनास्वरूप भएको पाइन्छ। व्यक्तिको मनोभावनालाई सन्तुलित राख्न जादु, टुनामुना, जनावरका हाड, दाँत, दाहा र छाला प्रयोग गर्नु, भय निवारण गरी निर्भय बन्नका लागि उपासना कीर्तन गर्नु र भौतिक शक्ति हासिल गर्नका लागि जडिवुटी, वनस्पति र खाद्यान्नको व्यवस्थापन गर्नु बोन्पाहरूको लोकदर्शन थियो; जुन आज पनि परम्परागत ढङ्गले चल्दै आइरहेको छ। प्रकृतिपूजक धारणाभन्दा पछि पनि यी कर्महरू जारी छन्। भारफुक गरी भाँकीलाई बकाउने विधि सँग जोडिएका कतिपय तानेबाने तरिका विसङ्गत व्यवहारका रूपमा पनि छन्। त्यसमा विशेष गरी बोक्सा-बोक्सी, प्रेत-किचकन्या, डाइन र भूतसाधनाका कुराहरू रहेका छन्। विश्व मानवसंस्कृतिमा यो क्रम अरू देशहरूमा पनि देखा परेको थियो र हाम्रो लोकजीवनमा पनि अभै बाँकी छ। धामी-भाँकीका तन्त्र-मन्त्र, टुनामुना पत्याउने नेपाली लोकजीवन नेपालका ग्रामीण बस्तीमा मात्र होइन; सहर, बजार र देशको राजधानीमा समेत प्रस्टै देख्न सकिन्छ। अन्धविश्वासलाई टेवा दिने यस्ता कर्म गर्नेहरूले आफूलाई अद्भुत देखाउनकै निम्ति विचित्र पहिरन लगाउने, लट्टा पाल्ने, घण्टी-घुँघुरा भिर्ने, रिट्ठा या रुद्राक्षका माला लगाउने, मयूर या डाँफेका, कालिज या कुखुराका प्वाँखको कल्की बनाएर लगाउने, मुकुट या फेटामा रङ्गी-विरङ्गी फूल, धजा र चराका प्वाँखहरू सिउर्ने, टोपीलाई चोङ्गाको रूप दिने, एकतर्फी या दुईतर्फी ह्याङ्गो (सर्ती) लिने बजाउने गरेको देखिन्छ। प्राचीन समयमा त बालीघरे प्रथामा कुलको धामी या वैद्यका रूपमा नै उनीहरूलाई अनुबन्धित गरिन्थ्यो। लागो खुट्ट्याउने, रोगको उपचार गर्ने, मन्त्र फुक्ने, जडीबुटी दिने र भविष्य बताउने हुँदा सामान्य लोकजीवनमा धामी, भाँकी, लामा र वैद्यलाई निकै मान-मनितो गरिन्थ्यो, अभै पनि गरिन्छ। फेदाम्बा नाक्छुड हुन् या वनभाँकी, बुद्धिड होउन् या आखते चिपा सबको आड-आधार भनेको पुरातन अन्धविश्वास नै रहेको पाइन्छ।

नेपाली लोकजीवनमा बोनपरम्परा आज पनि जीवन्त छ। डोल्पाको भ्रमणमा जाँदाको अनुभव सुनाउँदै डा. तीर्थबहादुर श्रेष्ठ लेख्छन्— “से फोकसुन्डो ताल नजिक रहेका दुई गाउँ रिङ्मो र पुङ्मोका मानिसहरू बोन्पो नामक प्राग्-ऐतिहासिक धर्म मान्दा रहेछन्।” (पृ. ५८ शिक्षक मासिक जेठ २०७३, वर्ष ९ अङ्क ९८) ‘रिङ्मो गाउँका सबै मानिस बोन

धर्मावलम्बी हुन् र वोनधर्म बौद्ध धर्मभन्दा पनि पुरानो हो ।' (सेक, सन् २०११, पृ.९९) । डोल्पा, मुस्ताङतिर मात्र होइन, वोन प्रभाव नेपाली समाजका सबै जाति र क्षेत्रमा प्रशस्त छँदै छ । प्रकृतिलाई आद्य तत्त्व मान्ने पोन्पाहरू माता पृथिवी, पिता सूर्य भन्दै आकाश र धरतीलाई जोडेर हेर्दछन् । थुमीसँगै भुमीलाई साक्षी राखेर घौ उताछन् र भुमी अर्थात् जनसमुदायलाई सच्चरित्रवान् बन्ने उपदेश दिन्छन् । 'नचोर, नढाँट, साना र ठुला दुवैलाई स्नेह र सम्मान देऊ ! सबैको कल्याण सोच !' भन्दै मानिसलाई सदाचारी बन्न प्रेरित गर्दछन् । पहाड-पर्वत नदी र ताल रक्षा गर्ने, पुज्ने, आफ्नो पितृ वसेको ठाउँलाई पवित्र मान्ने हुँदा अगोचरको स्वर्ग-नर्क मान्दैनन्, जे छ, यही धरतीमा छ भन्दछन् । पितृका आशीर्वादले नै हामीलाई शक्ति प्राप्त हुन्छ भन्ने विश्वास उनीहरूको छ । त्यसैले नेपाली समाजमा विकसित दर्शनको परम्परामा— वोन दर्शन पहिलो याथार्थिक चिन्तन र ह्यो र स्वभाववादी दृष्टिकोण भौतिक नियममा अडिएको पद्धति अँगाल्ने दर्शन बन्न पुग्यो । यसका अनेकौं पक्षहरूको शास्त्रीय अध्ययन-अनुसन्धान हुन निकै बाँकी रहेको भए पनि यो नै नेपाली दर्शनको पहिलो बोध थियो ।

२.२ मातृत्वपूजक शाक्त दर्शन

हिमालयको फेदीमा रहेका प्राचीन बासिन्दा पोन् सँगसँगै केही तल दक्षिणतर्फका पहाड, बेंसी र उपत्यकाहरूमा मोन अर्थात् ब्राह्मण, छेत्री, ठकुरी र शिल्पी जाति—कामी, सार्की, दमाई र चुँदाराहरूको बसोबास थियो भन्ने कुरा त ऐतिहासिक तथ्यहरूले नै दर्साएका छन् । मोन पोन् जुन शाखाका भए पनि तिनीहरू यायावरी थिएनन् । पशुपालक चरणदेखि कृषियुगको आरम्भसम्मका विविध अवस्थामा उनीहरू थिए । जगतको सृष्टि र स्थितिका बारेमा, प्रकृतिका परिवर्तन र ताडनाका बारेमा अनि जन्म र मृत्युका बारेमा आ-आफ्नै अड्कल अनुभूति एवम् ज्ञानका कारण उनीहरूका सोचाइमा पनि विविधता थियो । प्रकृतिको सञ्चालनसम्बन्धी सोचमा भिन्नता थियो । तर पनि मानिसलाई जन्म दिने माताको महिमा सबैमा उस्तै उस्तै थियो । आमाको लाडप्यारमा हुर्केका सन्तान, आमाकै रेखदेखमा सप्रेको खेतीपाती, बोटबिरुवा र रतिएका पशुपन्छीको बगालसँगै मानिसले मातृजातिलाई आफ्नो स्रष्टा, पालक र प्रेरक मान्न थाल्यो । समाज मातृत्वप्रधान अवस्थातर्फ गयो र माता, महामाताका रूपमा बगालका बुढी आमाहरू अजिमाका रूपमा आदरणीय बन्न पुगे । त्यही क्रममा शक्तिको रूप भनेकै प्रजनक क्षमता हो भन्ने ठानियो र त्यस्तो

प्रजनन शक्ति स्त्रीमा निहित भएकाले नारी नै प्रकृतिकी सञ्चालिका हुन् भन्ने सम्मको धारणा हुर्कियो । फलस्वरूप शक्तिरूपा देवीको स्थानमा मातृमहिमा गाउन थालियो र स्त्री सिद्धान्त देखापऱ्यो । मातृदेवी भव, महामातृभ्यो नमः जस्ता सूत्रले सम्मान दर्साउन थालियो । यही मातृत्वपूजक चिन्तनधाराको शाक्त दर्शनलाई नेपाली चिन्तनपरम्परामा दोस्रो जीवनदर्शन मानिन्छ ।

स्वभाव प्रकृतिगत हुन्छ । इच्छाको सम्बन्धमा स्वभावले ज्ञान हासिल गर्दछ । पुरुष प्रकृतिकै प्रेरणामा सक्रिय हुने गर्दछ । त्यसैले स्वभावगत इच्छा र कर्मको एकत्वलाई तन्त्रले महत्त्व दिन्छ । स्त्री शक्तिलाई सृजनाकी देवी मान्नुको तात्पर्य पनि तान्त्रिक नै छ । आखिरमा शक्ति भनेको त कार्यक्षमता या ऊर्जाको उपलब्धता न हो । शक्तिलाई सामर्थ्य मानेर मानिसको सिप, बल र बुद्धिसँग पनि जोडिन्छ । सृजनात्मक ज्ञान या चेतनालाई पनि शक्ति नै मानिएको छ । साधारण अर्थमा वस्तु वा व्यक्तिको तागतलाई शक्ति मान्ने गरिन्छ । शक्ति युग्मताको अर्को नाम पनि हो; जो प्रकृतिको स्वभावका रूपमा दुई वैपरीत्यको एकतामा गतिशील बन्ने गर्दछ । उमा-महेश या गौरी-शङ्कर भन्दा त्यही युग्मतायुक्त प्राचीन मातृप्रधान संस्कृतिलाई सङ्केत गरेजस्तै शक्तिको तात्पर्य नियाल्दा व्यक्तिको बल-बुद्धि, सिप-जुक्ति र निर्णयक्षमता पनि सँगै देखापर्दछ । भौतिक र मानसिक क्षेत्रमा शक्तिको अर्थ अलग भै लाग्दछ तर शक्ति सार्वभौम बल बनेर विषय-क्षेत्र, समाज र सभ्यताको सापेक्षतामा परिभाषित हुन्छ । कहीं भौतिक सम्पत्ति शक्ति बनेको हुन्छ, कहीं बौद्धिक सम्पत्ति । कहीं विचार शक्ति प्रबल हुन्छ त कहीं हतियार । कहीं जनशक्ति त कहीं सैन्य शक्ति । पछिल्लो समय शक्तिको प्राविधिक रूप यन्त्र-उपकरण र ऊर्जाजस्ता साधनहरूलाई समेत शक्तिको पङ्क्तिमा राखिएको पाइन्छ । त्यसैले शक्ति मानवजातिको उत्थान र पतनको कारण बनेर सबैतिर व्यक्त हुन्छ । चेतनाको तहअनुसार पनि शक्तिको व्याख्या गर्ने गरिन्छ । विचारवादको मियो ऋग्वेदमा थियो । संसारलाई ज्ञानले जित्ने उद्घोषमा त्यो व्यक्त भएको थियो- धियो विश्व विराजते । परन्तु पछि ज्ञानको सट्टा हतियारको प्रयोग बढी हुँदै गयो र शक्तिशाली व्यक्तिका सामु समाज झुक्दै गयो । लोकजीवनमा पनि शक्तिसामर्थ्य विविधतापूर्ण बन्यो । सामाजिक विकासको चरण मातृप्रधान अवस्थामा परिणत भएपछि नै शक्तिको अर्थ नारीशक्ति भन्ने भयो । माता, महामाता र देवीहरू शक्तिशाली बने । मातृत्वपूजक संस्कृतिलाई मातृका पूजाले स्थापित गर्‍यो र सबैतिर देवी महिमा फैलियो । शक्तिको भक्ति गर्ने चलन बहुल स्वरूपमा विस्तारित हुँदै गयो ।

साङ्ख्य दर्शन मातृप्रधान समाजको उपज थियो र त्यो तन्त्रका रूपमा जानिन्थ्यो । देवहुति कपिलाद्वारा प्रवर्तित यस चिन्तनका प्रवर्धक कपिल मुनि थिए । यद्यपि केही विवेचकहरूले त कपिलालाई नै पितृप्रधान समाजमा कपिल बनाइएको धारणा पनि राखेको पाइन्छ (किरण, पृ. २२) । साङ्ख्य र योग दुवै अवैदिक चिन्तनदृष्टि थिए । दुवै मातृत्वप्रधान समाजका तान्त्रिक दृष्टिकोण बनेर रहेका थिए । लोकमतका रूपमा स्वीकृत थिए । प्रारम्भमा यी ईश्वरवादी थिएनन् । पछि ब्रह्मवादी प्रभावमा क्रमशः ईश्वरवादी बन्न पुगेका हुन् । मातृत्वलाई शक्तिका रूपमा व्याख्या गरी त्यसै शक्तिलाई अगोचर आद्य स्रष्टाका रूपमा स्विकार्ने दृष्टिकोण बनेर शाक्त दर्शन रहेको छ । यसले सम्पूर्ण ब्रह्माण्डलाई शक्तिको सृजना मान्दछ । प्रकृति स्वयम् शक्तिरूपी तत्त्व हो र यसको विस्तार अनन्त छ । एकबाट अनेक रचना भयो भन्दै शक्तिका तीन रूप ज्ञान, इच्छा र कर्मको शृङ्खलामा जगत् अगि बढ्छ भन्दछ । जगत्को सृजना योनिबाट भयो भन्दै मातृत्वशक्तिलाई महत्त्व दिनु शाक्त दर्शनको विशेषता हो । सबै देवीहरू मातृका हुन् । ती महामाताद्वारा संरक्षित छन् । महामाताको धारणा मानवसभ्यताको विकासयात्रामा प्रारम्भिक चिन्तनदृष्टि बनेर सबै सभ्यतामा देखापरेका छन् । वरुणको यज्ञमा नौ मातृका उपस्थित थिए । लक्ष्मी, सरस्वती, गौरी, चण्डिका, त्रिपुराम्बिका, चामुण्डा, भैरवी, काली, महारात्रीलाई नवमातृका मानेको पाइन्छ । मत्स्य पुराणले १३ मातृका उल्लेख गरेको छ । गणेश पुराणमा १६ मातृकाको उल्लेख छ । (शर्मा, वि.सं. २०२८, पृ. ४१४) मातृत्व-भाव अर्थात् माया, दया, करुणा, स्नेह र कल्याणको भावना मातृकाको मुख्य गुण हो । मातृपूजक संस्कृति मातृप्रधान समाजको देन बनेर हुर्कियो । प्राचीन स्त्री सिद्धान्त होस् अथवा देवीपूजक परम्परा दुवैमा नारी जातिलाई शक्ति रूपमा मर्यादा दिइएको छ । शक्तिरूपा भवानी भनौं या भगवती, गौरी भनौं या लक्ष्मी तिनीहरू सबै शक्तिमाता मानिएका छन् । विद्याकी देवी सरस्वती होउन् या युद्धकी देवी महाकाली, दुवैको शक्ति एउटै शाक्त दर्शनको धार्मिक आधार बनेको देखिन्छ । शाक्त धर्मदर्शन देवीपूजक छ, तर शाक्त दर्शन भने निरीश्वरवादी छ । प्रकृतिको मूल चरित्र स्वभाववादी छ र स्वभाव वस्तु या व्यक्तिको मूल लक्षण बनेर रहेको हुन्छ । नरनारी बराबरी पछिल्लो चिन्तन हो । सुरुमा नारी महान्, त्यसपछि पुरुष र अहिले दुवै समान ! त्यसो त शक्तिविना शिव सामर्थ्यहीन हुन्छन् भन्नु अनि उमा-महेश्वरलाई अर्धनारीश्वर मान्नु जस्ता कुरा औल्याएर सुरुमा पनि नरनारी बराबरी भन्ने गरिएको पाइन्छ, परन्तु त्यो भावनापरक व्याख्यामात्र हो ।

शाक्त दर्शनको तत्त्वमीमांसा गर्दा यसले सम्पूर्ण पदार्थलाई शक्ति रूपमा हेर्छ । पदार्थ स्वभावतः शक्तिरूपी ऊर्जामा स्थित छ भन्दै प्राकृतिक भौतिकवादी दृष्टिकोण अगि सार्नु शाक्त दर्शनको मूल विशेषता हो । भूत द्रव्य होउन् या चेत-चैतन्य दुवै शक्तिका भिन्न रूप हुन् । भूत द्रव्यविनाको चेत-चैतन्य सम्भव छैन । जगत्मा जे छ, त्यो पदार्थमा आश्रित छ र पदार्थ जे जति छन्, ती सबै स्वभावमा स्थित छन् भन्ने दृष्टिकोण शाक्त दर्शनको मूल चुरो हो ।

शाक्त दर्शनको आरम्भ बिन्दु खोज्दा ऋग्वेदमै पुगिन्छ । उमालाई विश्वकी महामाता मान्ने धारणासँगै शाक्त चिन्तन अगि बढेको थियो । उमालाई शिवको शक्ति मान्ने सोचसँगै शक्ति, देवी, चण्डी, चामुण्डा, दुर्गा, सरस्वती र महामायाका नामले सप्तमातृका स्थापित छन् । अस्तित्वको शक्तिमा नै ज्ञान या ब्रह्मको उदय हुन्छ भन्ने सोच शाक्त चिन्तनमा रहेको छ । शक्तिको बिन्दु एक तर विन्यास अनेक मान्दै प्रकृति र पुरुषको एकत्वमा शिव खडा हुन्छन् र त्यही बिन्दुमा महामाया पैदा भई सृष्टि अगि बढ्छ । लिङ्ग या मौलाको उद्दीपन योनि या धरतीविना निस्सार हुने हुन्छ । त्यसो भए सृष्टि अगि बढ्दैन । त्यसैले जलहारी स्वरूप शक्ति बिम्बमा शिवस्वरूप लिङ्ग स्थापना गरी शिव-शक्ति समन्वय गरिएको देखिन्छ । यही आधारलाई तन्त्रशास्त्रले विशेष गरी शाक्ततन्त्रले बताएको छ । योगलाई तन्त्र र मन्त्रको संयुक्ततामा बिन्दु र नादको मिलन मानेर हेरिन्छ । यो पनि शिव-शक्ति समन्वयको भावमा नै व्यक्त भएको कुरा भैरवतन्त्रले बताउँछ ।

योगको प्राचीन परम्परा लोकदर्शनका रूपमा रहेको भौतिक कर्म थियो, जसले मानिसलाई स्वस्थ, सन्तुलित र बलवान् बनाउने गर्दथ्यो । त्यसैले योगलाई प्रायः कविलातन्त्रीय समाजको उपज मानिन्छ र निकै पछि आएर मात्र पतञ्जलिले त्यसलाई व्यवस्थित बनाएका थिए, सूत्रबद्ध गरेका थिए (किरण, पृ. २२ ।) । योगसँग भोगलाई जोड्नेहरू पनि छन् । परन्तु त्यो निकै पछि आर्यवेदान्तीहरूले बङ्ग्याएको तथ्य हो । किनकि उनीहरूले जब वीरभोग्या वसुन्धरा भन्दै अगि बढे, तब नै त्यस किसिमको सोच देखापरेको थियो । वास्तवमा योग मात्र होइन, साङ्ख्य, वैशेषिक, तन्त्र, शैव र शाक्त चिन्तनको उत्पत्ति पनि आर्यतर जनजातिबाट भएको थियो भनी दीक्षितले किटानीसाथ उल्लेख गरेका छन् (दीक्षित, पृ. ९ ।) । साङ्ख्य र लोकायतमा खासै भेद नभएको कुरा पनि शिलाङ्कले बताएको पृष्ठभूमिमा नेपाली लोक दार्शनिक आधार प्रकृति र पुरुषको योग देखापर्नु र शैव दर्शनले समेत त्यसलाई स्थापित गर्नु महत्त्वपूर्ण पक्ष रहेको छ ।

शक्तिसाधनामा तन्त्रको प्रयोग प्राचीन समयदेखि हुँदै आएको र तान्त्रिक ध्यान एवम् योगाचारलाई गुह्य यौनाचारको भावमा समेत व्याख्या गरिएको छ। यही क्रममा यौनिकताको रूपान्तरण कर्मलाई हेरियो। यौन जीवनको मौन आकाङ्क्षा बनेको हुन्छ र त्यसलाई खुला र खुकुलो परिवेश दिएर मानिसहरूलाई नैतिक बनाउन सकिन्छ भन्ने धारणा रजनीशले अगि सारेका छन्। उनी योनिलाई र प्रकृतिलाई स्त्री बताउँछन्। कतिपयले उनको यस दृष्टिकोणलाई ओशोतन्त्रका रूपमा व्याख्या गर्ने प्रयत्न गरेको पनि पाइन्छ। परन्तु ओशोले भने भैं सवै कुरा तन्त्र हो भन्न सकिँदैन। शक्तिको सन्दर्भ धार्मिक सम्प्रदायवादमा आधारित देवीपूजक धारासँग मात्र सम्बन्धित छैन। प्रकृतिवादी चिन्तनदृष्टि लौकिक, भौतिक र पदार्थवादी छ। चेत-चैतन्य प्राकृतिक प्रक्रियाबाटै सङ्गृहीत गरिन्छ। त्यसैले देवीपूजक धार्मिक धारणा ऋग्वेदभन्दा अगिवाटै समाजमा फैलिएको तथ्यलाई धेरै विद्वान्हरूले उल्लेख गरिआएका हुन्। धार्मिक धारणा राख्नेहरू शक्तिको स्वरूपमा निर्विकल्प चेतन तत्त्वको भावमा शिवलाई राखेर शाक्त दर्शनको चर्चा गर्दछन् र शाक्त दर्शनलाई शैव दर्शनकै एउटा शाखा भनी विश्लेषण गर्दछन्। समाज विकासका सन्दर्भमा भने शाक्त दर्शन मातृप्रधान समाजको सांस्कृतिक दृष्टिकोण थियो र त्यो प्राकृतिक भौतिकवादी थियो; जुन शैव दर्शनको विकास हुनुभन्दा अगाडिको थियो।

ऋग्वेदमा इन्द्र, अग्नि र सोम देवीको प्रार्थना गर्दछन्। प्रजापति ब्रह्मा र पुरुषले पनि देवीकै जय गान गर्दछन्। दसौँ मण्डलको १२५ औँ सूक्तमा उषा (प्रकृति), वाणी (बुद्धि), वाग्देवी (सरस्वती) लगायत पृथिवी, श्रद्धा आदिलाई देवी भनिएको छ। केनोपनिषद्, शाक्त उपनिषद् र कालिकापुराण, ललितासहस्रनाम, ब्रह्मानन्द पुराण जस्ता ग्रन्थहरूले शक्तिरूपमा देवीहरू नै देवताका आधार हुन् भन्ने विचार अगि सार्दछन्। शक्तिको भक्तिमा सवै लाग्नुपर्छ भन्ने भाव सन्देश दिन्छन्। महाविद्याले दशदेवीको चर्चा गर्दछ। देवीगीताले प्रस्ट शब्दमा के भन्दछ भने शक्ति नै चलायमान ब्रह्म हो। मानिसको हितका लागि लड्ने देवी नै सर्वव्यापी शक्ति हुन्; जसले जीवनशक्ति, ज्ञानबोध र समस्त भोगको क्षमता प्रदान गर्दछन्। यसरी शाक्त दर्शन आदिमतापरक चिन्तनको एउटा मुख्य धारा बनेर अगि बढ्यो र यसले उत्तरवर्ती सवै विचार-धारणालाई प्रभाव पार्यो। त्रिकोणलाई प्रजनक प्रतीक मान्ने र त्यसैमा सवै देवता रहन्छन् भन्ने तन्त्रशास्त्रीय सोच शाक्त तन्त्रको छ र यौन कलाकारितालाई समेत त्यसले टेवा दिएको छ। यी सब कुराहरूमा शाक्त दर्शनका विविधताहरू नै व्यक्त भएका छन्।

२.३ नेपाली लोकजीवनमा शैव दर्शन

नेपालमा प्रकृतिपूजक बोन (पोन) दर्शन पछि मातृत्वपूजक शाक्त चिन्तन देखापरेको भए पनि त्यसका अधिकांश विशेषताहरू प्रकृतिपूजक भौतिक दर्शनकै आधारमा खडा थिए । त्यसैले शाक्त दर्शन आफ्नो समयको पूर्ववर्ती विचार पद्धतिबाट प्रभावित रह्यो । यसो हुनु स्वाभाविक थियो । किनभने ज्ञानपरम्परामा प्रायः पूर्ववर्ती विचारधाराले उत्तरवर्ती विचार-व्यवहारलाई प्रभावित गर्दै समाज अगि बढेको हुन्छ । शिव किराती हुन् र पोनहरू पनि किराती नै थिए । त्यसैले प्राग्-ऐतिहासिक चिन्तनका रूपमा रहेको पोनवाद (Bonism) मातृत्वपूजक शैव दर्शनसम्म नै प्रभावकारी रही आएको देखिन्छ । शिवद्वारा प्रतिपादित एवम् विस्तारित कतिपय सोच, विधि, थिति र जीवनशैलीलाई एकमुष्टमा शैव दर्शन भनिन्छ । शिव संस्कृतिमा रहेको सामाजिक दृष्टिकोणका रूपमा शैव दर्शन भए पनि यसको दार्शनिक धारा तान्त्रिक, मान्त्रिक र योगाचारको एकत्वमा उभिएको छ । सम्पूर्ण ब्रह्माण्डको अधिपति अथवा स्रष्टा-द्रष्टा, पालक-संहारक शिवलाई मान्ने दृष्टिकोण बनेर रहेको छ । यो प्राकृतिक स्वभाववादी जीवन दर्शन बनेर देखापरेको चिन्तन थियो । लोकजीवनमा शिव ! भनेर पुकार्ने चलन सुरु हुनुअगि रुद्र र पशुपति नामले जानिन्थ्यो । हिमाली भूमिका देवता-कैलाशपतिका नामबाट पनि शिवलाई जानिन्थ्यो । किराती गणनायक एवम् हिमाली सन्तपरम्पराका प्रतीक भनेको पनि पाइन्छ (प्रश्रित, २०७०, पृ. ६५ ।) । रुद्रगणनायक किरातेश्वर गुलेली, डमरु, त्रिशूल तथा बन्चरोका आविष्कारक, जडिबुटीका ज्ञाता, योगशास्त्रका प्रणेता, सङ्गीत र तन्त्र शास्त्रका प्रवर्तक, भाषाचिन्तक, मातृप्रधान समाजका भैरव एवम् अनाथका नाथ भन्दै कल्याणकारी पितृदेवता मान्ने गरिएका शिवको भूमि वर्तमान र प्राचीन दुवै समयको नेपाल उल्लेखनीय छ । कैलाश अहिले चीनको तिब्बतमा परे पनि प्राचीन खस साम्राज्य कालसम्म नेपाली भूमि नै थियो । कैलाशको आसपासको हिमाली क्षेत्र नै शिवको थलो मानिन्छ । शुक्लयजुर्वेदमा शिवलाई रोग उपचारक, पशुरक्षक शक्तिसाधक र महायोगी भनी स्तुति गरिएको पाइन्छ । श्वेताश्वतर उपनिषदले शिवलाई पुरुष र शक्तिलाई प्रकृति भनेको छ । किरात वंशावली अनुसार उनी किरातीहरूका कुलदेव हुन् । सम्पूर्ण किरातहरू मोनहरू जस्तै प्राचीन समयका पोनहरू हुन् । उनीहरूको अवैदिक चिन्तनधाराबाटै शैव दर्शनको विकास भएको थियो । वनदेवी र शिवको समागमबाट मष्टा र भवानी पैदा भए भन्दै खसहरूले पनि आफ्नो इष्टदेव या कुल शिवसँग जोडेको पाइन्छ । उनीहरू ज्वालामाई (वनदेवी) र शङ्करको गति र मतिले ज्योति विस्तार गर्दा जगत्

सृष्टि भएको धारणा राख्छन् । परम्परागत हिन्दु सनातनी सम्प्रदायका विवेचकहरू शैव दर्शनलाई समुच्चयमा होइन, खण्डीकरण गरी हेर्दछन् । फगत तन्त्रका रूपमा अर्थात् आगम मान्ने सोच पनि रहेको देखिन्छ । परन्तु शिव दर्शनको सन्दर्भलाई हिन्दु वृत्तभिन्नको तान्त्रिक मतका रूपमा मात्र हेर्नु नेपाली चिन्तन परम्पराको इतिहासको वेवास्ता गर्नु हो । शैव दर्शनको सबैभन्दा पुरानो धारा पाशुपत हो र यो आफ्नो समयका दृष्टिमा अवैदिक चिन्तनधारा थियो । हिन्दु ब्रह्मवादीहरूले शिवलाई ब्रह्मा, विष्णु र महेश्वरको एकत्वमा ओम्कारभित्र राखे पनि शाक्त धारासँगको प्राचीन दृष्टिकोणमा रहेको समभावले वैष्णव धारासँग अलग गर्दछ । ब्रह्मवादी वेदान्ती धाराभन्दा पृथक् बनाउँछ । त्यसैले नेपाली दर्शनको खोजविन गर्दा शैव दर्शनको प्राचीन मौलिकपन खोज्नु जरुरी हुन्छ । शैव दर्शनलाई न तन्त्रमा, न मन्त्रमा सीमित गर्नु उचित हुन्छ; न फगत हिन्दु चिन्तनको अद्वैत वेदान्ती धारणाभित्र राखेर धार्मिक भावधारामा ठिङ्ग्याउनु उचित हुन्छ । किनभने शैव दर्शन फगत धर्म होइन, तन्त्र होइन र हिन्दुवृत्तको एउटा मत मात्र होइन । शाक्त मतसँग धेरै कुराहरू मिले पनि वैष्णव मतसँग यसको वैरभाव अथवा पृथक्ता लामो समयदेखि रहेर आएको तथ्य पौराणिक ग्रन्थहरूबाटै पुष्टि हुन्छ । दक्ष प्रजापतिसँगको द्वन्द्वले यसलाई पुष्टि गर्दछ ।

शैव दर्शन प्रकृतिका आधारभूत तत्त्व भू, भूव, स्व, सौर र वरुणलाई मान्दछ । शैवहरू भू-पृथ्वी, भूव-अन्तरिक्ष, स्व-जीवत्व, सौर-सूर्य, वरुण-जल गरी पञ्चतत्त्व स्वीकार गर्दछन् । स्वले जीवत्वलाई मात्र नभ्याउँदैन । स्वको तात्पर्य वस्तु, जीव या पदार्थको स्वत्वसमेत हुन्छ । वैदिक कालमा पञ्चतत्त्वलाई पृथ्वी, जल, तेज, वायु र आकाश भनी परिष्कृत गरियो । जीवनलाई भौतिक पदार्थ मान्नु शैव दर्शनको विशिष्टता हो । शैव दर्शन प्राकृतिक स्वभाववादी रहेको हुँदा यसले भौतिक यथार्थलाई सत्य मान्दछ । गति प्रगतिको संवाहक हो र त्यो पदार्थको अद्वैत युग्मताबाट क्रियाशील हुन्छ । शक्ति दुई पक्षको एकताबाट अगि बढ्दछ । तातो र चिसो, उज्यालो र अँध्यारो, चलायमान र स्थिर पक्षको बोधलाई शैवहरू सौम्य तत्त्व र आग्नेय तत्त्व भनी व्याख्या गर्दछन् । अगिल्लो शान्त र पछिल्लो गतिशील प्रकृतिको स्वभावमा व्यक्त हुन्छ । लास्य र ताण्डव भाकामा नटराजको स्वभाव व्यक्त हुन्छ । प्राचीन बोनको हंस पूजा र शाक्तको मातृपूजालाई मिलाएर शैवहरूले हंस, वंश र अंशपूजालाई जोडेका छन् । अर्धनारीश्वरमा आधा अंश आमा र आधा अंश बाबुको रहन्छ भन्ने सोचसँगै यसमा प्रकृतिको हिस्सा आधा र पुरुषको हिस्सा आधा भन्ने भाव पनि रहेको छ ।

शिवलाई ऋग्वेदकालसम्म शिशनपूजक भनी निन्दा गरिएको पाइन्छ तर यजुर्वेदमा विशेषतः शुक्ल यजुर्वेदमा त्यो सोच बदलिएको देखिन्छ। रुद्राध्यायस्वरूप तेस्रोमा केही र सोह्रौं अध्यायमा भरपूर मात्रामा स्तुति गर्दै शिवलाई शिशनदेव भन्दै महादेव मान्ने र ब्रह्मवादी दर्शनको वृत्तभित्र समावेश गर्ने काम याज्ञवल्क्यले गरे। याज्ञवल्क्य शैव दर्शनपछिका ब्रह्मवादी दार्शनिक थिए र वेदान्तका प्रथम व्याख्याता थिए।

शैवदर्शनले सात ग्रहको धारणा अगि साँदै सूर्य र चन्द्रमाका किरणले उजेलने ग्रह पृथ्वी हो भन्दछ। कार्य-कारणमा आश्रित संयोगद्वारा नै समस्त ब्रह्माण्डको विस्तार र सङ्कुचन हुन्छ भन्ने धारणा शैव सृष्टिशास्त्रको सोच हो। कार्यकारण र योगको त्रिगुणमा नै सुवर्णमय अण्डाबाट ग्यास तरल र ठोस पदार्थ हुँदै सृष्टि अगि बढ्यो भन्ने व्याख्या शिवपुराणमा पाइन्छ। सात बारको धारणा पनि शैव दर्शनकै उपज हो। शैव, ज्ञानशास्त्रका सन्दर्भमा यसलाई लिन सकिन्छ। उनले पहिलो बार सूर्यलाई, दोस्रो चन्द्रमालाई दिँदै आदित्य, सोम, मङ्गल भन्दै सात ग्रहसँग सामञ्जस्य कायम गरेको देखिन्छ। शैव दर्शनको प्राचीनतम स्वरूप पाशुपत मत मानिन्छ, र त्यसले पनि पाँच पदार्थको धारणा राखेको पाइन्छ। कार्य, कारण, योग, विधि र दुःखका नाममा तिनको चर्चा गरिएको छ। दुःखको अन्त्यका निम्ति नै शिवको सहारा आवश्यक हुन्छ भन्दै दुःखान्तलाई मोक्ष मानिन्छ। यी सबै कामकुरामा लौकिक जीवनलाई नै आधार बनाइएको छ। शैव दर्शन भन्छ- 'लोकानन्द महासुखम्' त्यसो त जाबाल्य उपनिषद् अनुसार पशुपति भनेको सांसारिक जीव हो। अलौकिक पात्र होइन। रुद्रयामलतन्त्र त भन् पशुत्व भनेको भाव विशेष मात्र हो भन्दछ।

नेपाली लोकजीवनमा देवीपूजापछि सर्वाधिक व्यापक आस्था शिवमा देखिन्छ। प्रकृतिको सन्तुलनका लागि 'हरहर महादेव पानी देऊ देऊ !' भन्ने या हरिहर सरोवरको समभावधारामा समन्वयकारी संस्कार स्थापित छ। ब्रह्मवादी चिन्तनको विस्तारका क्रममा वैदिक ऋषिहरू ज्ञानको मार्गमा भन्दा कर्मकाण्डीय पुरोहित बन्ने बाटोमा लागेपछि नै बढी अहङ्कारी भएको देखिन्छ। कुरा याज्ञवल्क्यमा सीमित छैन। अष्टावक्र, वशिष्ठ, विश्वामित्र, वाल्मीकि र व्यासहरूसम्मको शृङ्खलामा सांस्कृतिक समन्वयको पक्ष वैदिक आर्यमुखी बनेर हिन्दु सनातनी वर्चस्व कायम गर्ने दिशामा अग्रसर छ। त्यसैले शैवमार्गीहरूलाई तान्त्रिक धार मात्र बताउँदै दर्शनको तहमा परिचर्चा न्यून पारियो। लोकजीवनमा भने शाक्त प्रभावको निरन्तरतासहित शिव-शक्ति, उमा-महेश, गौरी-शङ्कर, बाजे-बज्यै, सुम्निमा-पारुहाड आदि प्रतीकमा आस्था राख्दै आएको अवस्था रह्यो।

त्यसैले शैव दर्शन लोकजीवनको दर्शन बन्न पुग्यो । भारतीय शैव शाखालाई सिद्धान्त-शैव भनियो । नेपाली शैव दर्शनलाई पाशुपत सम्प्रदायमा हेरियो र तान्त्रिक धारालाई काश्मीरी शैव मानियो । पाशुपतधारा सबैभन्दा पुरानो धारा हो र यो नेपाली लोकदर्शनका रूपमा रही आएको छ । धेरै पछि मात्र नकुलीशले यस धारालाई धार्मिक चरित्र दिएर अगि बढाएको देखिन्छ । यस धारालाई धार्मिक चरित्र दिएर अगि बढाइएको भए पनि पाशुपत धारा अलि बढी यथार्थपरक छ । सिद्धान्त शैव तामिल धारा हो । तान्त्रिक धाराको प्रत्यभिज्ञालाई काश्मीरी शैव भनिएको छ । नकुलीश धारा दोस्रो शताब्दी र काश्मीरी धारा आठौँ शताब्दीको मानिन्छ । प्रत्यभिज्ञाले अद्वैत भावधारालाई अङ्गीकार गर्दछ । यही भावधारालाई आडमा शङ्कराचार्यले आफूलाई शिवभक्त बताएका हुन् । नेपाललाई प्राचीन समयदेखि अहिलेसम्म नै शिवभूमि, किरातभूमि मान्दै आइरहेको अवस्था छ । यस भूमिमा सुरुदेखि नै गैरकिराती मोनहरू पनि रहँदै आएका थिए । अन्तर्जातीय एकता, सद्भाव र सहजीवन हिमाली भूखण्डको विशेषता रह्यो । त्यसैले हिमाली भूखण्डको दर्शनमा पनि त्यसको प्रतिविम्ब देखा पर्‍यो । त्यसैले नै शिव सबैका साभा देवता बन्न पुगे । प्रारम्भमा भने शिवलाई रुद्रका नामले द्रविड देवता मानिन्थ्यो ।

नेपाली लोकदर्शनका नायक शिव तथा पार्वती दुई रक्त वंशका जोडी हुन् । दुवैको सम्बन्ध पारस्परिक समर्पणबाट भएको थियो । त्यसैले पार्वतीले तिजदेखि शिवरात्रिसम्म सङ्कल्प गरी (व्रत बसी) आफ्ना बाबु दक्षसँग शिवसँगै बिहे गरिदिन अड्डी लिइन् । परन्तु अन्तर्जातीय विवाहलाई दक्षले स्विकारेनन् । त्यही द्वन्द्वले पछि हरिहर संस्कृति हुर्कियो । हाम्रो समाजमा ब्रह्मवादी दर्शनसँग शैव दर्शनको समन्वय यही लोकसंस्कृतिका आडमा भयो । शिवलाई अनार्य असभ्य भन्नेहरूले नै उनलाई इष्टदेव, कुलदेव र महाज्ञानीका रूपमा पुज्नु थाले । फलस्वरूप ब्रह्मा, विष्णु र महेशलाई एउटै परमात्माको त्रि-एक प्रतीक भन्दै ओम् (ॐ) मा थिग्याइयो । शैव चिन्तनधारामै नाथ सम्प्रदाय पनि रहेको छ । गोरखनाथ शैव धाराका सिद्ध थिए । यही क्रममा मष्टोको मौलो शिवको विम्बमा ठडिन पुग्यो । भवानी त्यही मौलाको कालिका बन्दै गइन् । शाक्त-शैव दुवै संस्कृतिको समन्वय वैष्णवहरूसँग अर्थात् ब्रह्मवादी वेदान्ती हिन्दुहरूसँग हुन पुग्यो । फलतः शिव, पार्वती दुवै हिन्दुका समेत महादेव र महादेवी हुन पुगे । शैवतन्त्रका योनिविम्ब, त्रिकोण, षट्कोण यन्त्र र शिवलिङ्ग सबै वैदिक अनुष्ठानका उपकरण हुन पुगे । यसरी ब्रह्मवादी दर्शनको वर्चस्व नेपाली समाजमा कायम भयो र शैव दर्शन पछिल्लिर

धकेलियो (मौर्य, ई.सं. २००५, पृ. १११) । परमात्माको शुद्धपन शिवत्व हो भन्दै त्यसलाई विकासको अन्तिम शिखर बताउने रजनीश पनि शिवको महिमा गाउँछन् । उनले शिवत्वलाई 'कहिल्यै पनि नओइल्याउने फूल' भन्दै मनुष्यको गन्तव्य नै शिवत्व प्राप्तिका निम्ति अग्रसर रहेको बताउँछन् (ओशो, वि.सं. २०६९, पृ. ११८) । यद्यपि रजनीशले धार्मिकताको आलोचना गरे पनि परमात्मारूपी काल्पनिकीको विरोध गर्दैनन् । बरु त्यसको प्राप्ति सहज नहुने बताउँछन् । उनी परम्परागत अर्थमा आस्तिक नै हुन् ।

२.४ ब्रह्मदर्शन र वेदान्ती धाराहरू

ब्रह्म शब्दसँग दर्शन जोडिएर ब्रह्मदर्शन पदावली बनेको हुँदा सबैभन्दा पहिले हामी ब्रह्म शब्दको अर्थ निकर्गोल गर्न पट्टि लागौं । ब्रह्म भनेको बढ्नु या विकसित हुनु हो र ह्मको तात्पर्य आफै अर्थात् प्राकृत ढङ्गले भन्ने हुन्छ । त्यसैले ब्रह्म भनेको त्यस्तो गुण या स्वभाव हो, जो जीव र वनस्पतिमा प्राकृतिक रूपले रहेको हुन्छ । विकासशील गुण-स्वभावका अर्थमा ब्रह्म व्यष्टि या समष्टिको चेतना हो । ऐतरेयोपनिषद्ले प्रज्ञानं ब्रह्म भनेको छ (३/१/३) मानिस अथवा जीवले अनुभूत गरेका ज्ञानहरू चेतना हुन्, जो आफैद्वारा अथवा अरूद्वारा आर्जित अनुभवका रूपमा रहेका हुन्छन् । (३/१४/१, सर्वं खल्विदं ब्रह्म छान्दोग्य उपनिषद् भन्दछ । यस अर्थमा लोकले हासिल गरेको जीवनबोध पनि ब्रह्म हुन्छ । ज्ञानकै परम्परामा श्रुति, स्मृति र तर्क (न्याय) लाई ब्रह्म प्राप्तिको मार्ग बताइएको पाइन्छ । यसरी याथार्थिक लोकदर्शनले ब्रह्मलाई मानिसको अन्तर्बोधको अर्थमा व्याख्या गर्दछ । परन्तु निघण्टुले भने ब्रह्मलाई अन्नको पर्यायवाची शब्द मानेको छ । तैत्तरीय उपनिषद्ले सत्य ज्ञानका अर्थमा ब्रह्मलाई लिएको छ । 'सत्यज्ञानमनन्तं ब्रह्म' उसको कथन छ । यसरी सामान्य ज्ञान, चेतना, भावना, विश्वास र विवेकलाई एकमुष्टमा ब्रह्म भनिन्छ । भृगु ऋषिले भने अन्नलाई नै ब्रह्म भनेका छन् । आध्यात्मिक प्रत्ययवादका क्षेत्रमा भने ब्रह्म ईश्वर हो, परम आत्मा हो र अन्तस्करणको वृत्ति हो (देवकोटा, (अनु.), वि.सं. २०३०, पृ. १९८) । याज्ञवल्क्यले ब्रह्मलाई प्राथमिक महत्त्व दिएका छन् र आफ्नो समयको वैचारिक द्वन्द्वमा उद्दालक आरुणीको विपक्षमा खडा भई ब्रह्मदर्शनको प्रत्ययवादी चिन्तनलाई सुदृढ गरेका छन् ।

दर्शन भन्नाले हेर्नु-देख्नु, जान्नु-बुझ्नु भन्ने सामान्य ज्ञानदेखि विशिष्ट अर्थमा प्रकृति, समाज र परिवर्तनको अनि सृष्टि, स्थिति र गतिको अध्ययन गर्ने दृष्टिकोण र विधि बुझिन्छ । कुनै पनि वस्तु तथा घटनालाई

हेर्ने, बुझ्ने र व्याख्या गर्ने शास्त्र अर्थात् हेर्ने र फेर्ने सोच र विधि बनेर दर्शन रहेको हुन्छ। वस्तु या विषयलाई व्यवस्थित क्रमबद्धतामा वैज्ञानिक ढङ्गले प्रस्तुत गर्नु दर्शनको कार्यभार हो। त्यसैले दर्शनलाई ज्ञानको विज्ञान भन्ने गरेको पाइन्छ। तत्त्व, सत्त्व र व्यक्तित्वको ठम्याइमा दर्शनशास्त्रले विषयगत बहुआयामिकता निर्माण गरेको छ। लोक दार्शनिक फाँटमा पनि यस्तो नानात्व अथवा बहुलताको अवस्था रहेको देखिन्छ। लोकरुचिलाई परिष्कार गर्न ज्ञान र विज्ञान-प्रविधि दुवैको आवश्यकता पर्दछ। प्राचीन समयमा यन्त्र र तन्त्रलाई समेत विज्ञानको अर्थमा प्रयोग गरेको पाइन्छ। परन्तु आधुनिक बुझाइमा विज्ञान मानवकल्याणको कालीगढी कर्म बनेको छ। त्यसो त प्राचीन समयमा पनि हलो, गाडा, रथ र धनुष जस्ता उपकरण रचिएका थिए र तिनका स्रष्टालाई निकै आदर र मानमनितो गरिएको सन्दर्भ वेद, उपनिषद् र पुराण कथाहरूमा उल्लेख भएकै छन्।

अर्को शब्द रहेको छ वेदान्त। शीर्षकमा रहेका तीन मुख्य शब्दले गहन अर्थ बहन गर्दछ। वेदान्त अर्थात् वेदको अन्त। यद्यपि वेदको अन्त भन्दा वस्तुगत रूपमा सबै वेदहरूको समाप्ति भन्ने नभएर वेदले अगि सारेको चिन्तन, पद्धति र परम्परासार भन्ने हो। प्रारम्भमा त्रिदेवको महिमा गान गरिन्थ्यो। लामो समयसम्म दक्षिण एसियामा लोकायत दर्शन र वैदिक दर्शनको द्वन्द्वात्मक वाद-प्रतिवाद चल्यो। ऋग्वेदभन्दा पृथक् भावधारमा यजुर्वेदलाई संयोजित गरियो। तार्किक रहस्यलाई आधार बनाएर उपनिषद्हरू पनि ऋग्वेदपछिको समयमा नै रचिए। वेदपछि ब्राह्मण ग्रन्थ, आरण्यक र अन्त्यमा उपनिषद्हरूको रचना भयो। त्यसैले कतिपय मीमांसकहरूले उपनिषद्हरूलाई नै वेदान्त दर्शन र वेदान्ती मत मानेको देखिन्छ। कतिपयले भने ब्रह्मसम्बन्धी ज्ञानलाई वेदान्त भनेका छन्। ब्रह्मज्ञान वा ब्रह्मविद्या भनेर पनि वेदान्तको चर्चा गरिन्छ। वास्तवमा वेदान्त कुनै दार्शनिक दृष्टिकोण र पद्धति नभएर आध्यात्मिक प्रत्ययवादी दर्शनको एउटा तार्किक रहस्यवादी ढाँचा हो। वेदान्तीहरूको मूल दर्शन त ब्रह्मदर्शन हो, ब्रह्मविद्या हो र ब्रह्म वारेमा गरिने कर्मकाण्डपरक ईश्वरवादी जीवन-दृष्टि हो। आफ्नै अलमल र अस्पष्टतामा भुमरीभैँ घुमेका वेदान्तीहरू कतै जीव र ब्रह्म एउटै हो भन्दै अद्वैतको कुरा गर्दछन् त कतै ओम्कार नै ब्रह्म हो भन्दछन् (गीता ८/१३)। कतै आनन्द नै ब्रह्म हो भन्दछन् (बृहदारण्यक उपनिषद्)। त्यसैले हामी अब केही छलफल या विचार-विमर्श ब्रह्मदर्शनका वारेमै गरौं।

ब्रह्मदर्शनका प्रारम्भकर्ता याज्ञवल्क्य हुन्। इसापूर्व ६५० तिर जनकपुर मटिहानीको कुसुमपुर निवासी मानिएका याज्ञवल्क्य मैथिल ब्राह्मण थिए। उनी उद्दालक आरुणीका चेला थिए। शुक्ल यजुर्वेद, शतपथ ब्राह्मण ग्रन्थ, ईशावास्य उपनिषद् र बृहदारण्यक उपनिषद् रचना गर्ने यी ऋषि जनक राजाका पुरोहित पनि थिए। सुरुमा यी वैशम्पायनका शिष्य थिए तर पछि गुरुसँग मतभेद भएपछि उनी त्यस धाराबाट अलग भएका थिए। यिनले 'याज्ञवल्क्य स्मृति' पनि रचेका छन्। यो स्मृति ग्रन्थ मनुस्मृतिपछि सर्वाधिक प्रचलित मानिन्छ। यसले विधवा नारीलाई पतिको सम्पत्तिमा हक प्रदान गरेको छ। याज्ञवल्क्यले जनकपुरमा ब्रह्मदर्शनको व्याख्या आत्मा र परम आत्माको चर्चा गर्दै सुरु गरेका थिए। उनले जीव र ब्रह्मको पारस्परिक सम्बन्धमात्र होइन, ब्रह्म र परब्रह्मको व्याख्या गर्दै जीवात्मा परमात्माको सहारामा जीवित रहने धारणा व्यक्त गरेका थिए। त्यसैले ब्रह्मदर्शन या वेदान्तको जन्मथलो जनकपुर मान्नुपर्ने हुन्छ। उपनिषद्हरूमध्ये धेरैले ब्रह्मलाई ईश्वरीय अगोचर सत्ताका अर्थमा र त्यसकै अंश लिएर जीव बाँच्ने कुरा गरेका छन्। उनीहरू जीव र ब्रह्ममा भेद छैन किनकि ब्रह्मकै तेजमा जीव जीवित छन् भन्दै अभेद दृष्टि अगि सार्दछन्। सर्वं खल्विदं ब्रह्म (छान्दोग्य उपनिषद्) भन्दा होस् अथवा नित्यानन्दमयं ब्रह्म (बृहदारण्यक उपनिषद्) भन्दा होस्, तत्त्वमसि भन्दा होस् अथवा अयमात्मा ब्रह्म (माण्डूक्योपनिषद्) भन्दा होस्, ती सबैको सार ईश्वरवाद रहेको छ। दर्शनका तहमा धर्मलाई उकास्ने काम उपनिषद्हरूले गरे। उपनिषद्हरूमध्ये धेरै नेपाली भूमिमा रचिएका थिए। ईशावास्यमिदं सर्वम् भन्दै मनुष्यलाई निरीह बनाउने काम धार्मिक कर्मकाण्डले गर्दै आएको छ। ब्रह्मदर्शन भनेको परमात्माको बलमा यो ब्रह्माण्ड चलेको छ भन्ने दृष्टिकोण हो। केनोपनिषद् या प्रश्नोपनिषद् दुवैले पञ्चमहाभूतसमेत ईश्वराश्रित छन् भन्दछन्। त्यसैले यी धारणाका आधारमा नै पदार्थभन्दा चेतना नै महाशक्ति हो भन्ने र त्यही चेतना तत्त्वको सर्वोच्च रूप ब्रह्म हो भनी जगत्लाई अबोधगम्य र ब्रह्मलाई अनिर्वचनीय बताउनु वेदान्ती भनिंदै आएको ब्रह्मदर्शनको विशेषता हो। ब्रह्मदर्शन नेपालबाट भारतभर फैलियो। वादरायणले ब्रह्मदर्शनलाई 'वेदान्त' नाम दिए। गौडपादले त्यसैलाई स्विकारेर अगि बढे भने शङ्कराचार्यले त्यसलाई उच्च स्तरमा पुऱ्याए। त्यसैले नेपाली ब्रह्मदर्शनको भारतीय रूप वेदान्त बन्न पुग्यो। ब्रह्मवादीहरू प्रकृतिको आत्मा भनी ब्रह्मको व्याख्या गर्दछन् र त्यसलाई अद्वैत भावमा परम पदार्थ मान्दछन्। द्वैतभाव त ब्रह्मको माया हो भन्दै लीलाका रूपमा नानात्व पैदा भएको बताउँछन्। ब्रह्म सत्यं जगत् मिथ्या

जीवो ब्रह्मैव नापरः भन्ने शङ्कराचार्यसम्म आइपुग्दा वेदान्तीहरूविच विभिन्नता पनि पैदा हुँदै गयो । शङ्कराचार्यपछि त वेदान्तीहरू प्रस्ट रूपमा निम्बार्की, रामानुजी, मध्वाचार्यी र बल्लभाचार्यी हाँगा गरी पाँच धारा बन्न पुगे । शङ्कराचार्यका अनुगामीलाई शङ्कर वेदान्ती भनियो । उनीहरूका विवेचनामा ब्रह्म स्वयम् निर्गुण-सगुण, ज्ञेय-उपास्य, साकार-निराकार, शब्द ब्रह्म-मनब्रह्म आदि रूप एवम् प्रकारमा उल्लेख हुन थाल्यो । मानिसको मानसपटललाई रहस्यका भुमरीमा रिँगाउँदै थप अलमल पारियो । कारण-कार्यविहीन ब्रह्मको चर्चासँगै कामनामय कर्म र निष्कामनायुक्त कर्मको गफबिच जीव र ब्रह्मको एकत्वबोधलाई मोक्ष बताइयो (रेग्मी, वि.सं. २०३४, पृ. ४६ ।) ।

शाङ्करवेदान्त ब्रह्मवादी दर्शनको सर्वाधिक वर्चस्वशाली धारा रही आएको छ । शैव दर्शनलाई निषेध गर्ने ध्येयका साथ अगि बढेको यस सम्प्रदायले विष्णु, राम र कृष्णलाई एउटै परब्रह्मको अवतारी लीलामा हेर्छ । ब्रह्म नै एकमात्र सत्य हो र बाँकी सबै असत्य अर्थात् मिथ्या हुन् भन्ने दृष्टिकोणअनुरूप जड-चेतन, आत्मा-परात्मा, जीव-ईश्वर, जल-अग्नि, आकाश-वायु, प्राण-कोश, स्थूल-सूक्ष्म, व्यष्टि-समष्टि, सबै ब्रह्मचालित र पालित छन् । मायाको लीलामा प्रारब्धअनुसार अवतार र भोग सबैले गर्नुपर्ने व्याख्या शाङ्कर-वेदान्तीहरू गर्दछन् । ब्रह्मवादी दर्शनका क्षेत्रमा याज्ञवल्क्य पछिका प्रमुख व्याख्याताको व्यक्तित्वमा शङ्कराचार्यलाई लिइन्छ । उनी अद्वैत ब्रह्म नै ईश्वर हो भन्दै ब्रह्म नै जगत्को गतिका मति हुन् भन्दछन् । वैष्णव वेदान्ती धारणामा विष्णु, राम र कृष्णको कथासँगै भागवत् गाथा जोडिन्छ । ब्रह्मवाद सबैको मूल आधार रहेको छ । ब्रह्म दर्शनको विशेषता नै जगत्लाई अबोधगम्य बताएर अनि ज्ञानका जिज्ञासाहरूलाई रहस्यको आहालमा डुबाएर, आफ्ना भनाइलाई अतार्किक ढङ्गले सिद्ध गर्नु रहेको छ । म नै ब्रह्म हुँ अथवा तत् त्वम् असिका सूत्रद्वारा वेदान्तलाई विवर्तवादी व्याख्यामा प्रचार गर्नु सबै धारा या शाखाको कार्यव्यापार भएको छ ।

निम्बार्कीहरू चित्, अचित् र ब्रह्मलाई त्रितत्त्व मान्दछन् । यिनीहरू जीव र ईश्वरलाई द्वैत भावमा देख्दछन् । भिन्न-भिन्न अस्तित्व ठान्दछन् । परन्तु ब्रह्मलाई अद्वैत भन्दै भगवान् भनेका भावनास्वरूप विराजमान ब्रह्म हुन् भन्दछन् । द्वैत-अद्वैत स्विकार्ने हुँदा निम्बार्की हाँगालाई 'द्वैता-द्वैत' नामबाट पनि जानिन्छ ।

रामानुजी शाखाका वेदान्तीहरू पनि वैष्णव धाराका मानिन्छन् । यिनीहरूले त्रितत्त्वलाई पृथक्तामा देखे पनि ईश्वर विशिष्ट छन् र जड-

चेतन दुवैलाई नियमन गर्दछन् भन्दै काल्पनिक सत्तालाई विशिष्ट र अद्वैत मान्दछन् । त्यसैले रामानुजी वेदान्ती चिन्तनलाई विशिष्टाद्वैत नामले चिनिन्छ । रामानुजीहरू मायावादका विपक्षमा छन् । ब्रह्म चेतन छ र जीव पनि चेतन छ । त्यसैले दुवैको कल्याणका लागि जगत्मा ब्रह्मतत्त्वस्वरूप भगवान् छन् र उनी अद्वैत छन् भन्दै उनीहरू विशिष्ट व्याख्या गर्दछन् ।

मध्वाचार्यीहरूका अनुसार प्रकृतिमा एकल गुण र रूप नहुनुसँगै अस्तित्व निरूपण हुने हुँदा जगत् र जीव द्वैत छ । जड र जीवको द्वैतरूप मात्र होइन, जड या जीवभित्र पनि पारस्परिक भिन्नता छन् । पदार्थमा पनि स्वतन्त्र र परतन्त्री गुण छन् । जीव पनि परब्रह्म आश्रित छन् । त्यसैले द्वैत-अद्वैत परस्पर भिन्न छन् भन्ने दृष्टिकोण यिनीहरूको छ । द्वैतवादी वेदान्तीका दृष्टिमा देश, काल र परिस्थितिको प्रभावस्वरूप पैदा हुने सत्ता स्वयम् पारमार्थिक मात्र नभई व्यावहारिक पनि छ भन्दै जगत्लाई आभासिक सत्ता मान्नु यिनीहरूको दृष्टिकोण हो ।

वल्लभाचार्यीहरू शङ्कराचार्यको मायावादी ब्रह्मको धारणालाई अस्वीकार गर्दछन् । वल्लभाचार्य मायारहित ब्रह्मको कुरा गर्दै जीव र ब्रह्म दुवै सत्य हुन् भन्दछन् । कृष्ण भक्तिधाराको यस मतले लौकिक जीव र अलौकिक ब्रह्मको द्वैत अस्तित्व स्वीकार गर्दछ । कृष्ण प्रणामी नामवाट परिचालित निम्बार्कदेखि प्राणनाथसम्म नै वेदान्ती रहस्यवादको आवर्तमा घुमेका छन् । प्रारम्भमा जातिवादविनाको वेदान्त दर्शन थियो तर पछि जातिवादी वेदान्ती एवम् धर्माधिकारीहरू ईश्वरीय अनुकम्पामा नै जातिवाद सञ्चालित छ भन्न पुगे । सबैले लगभग चैतन्यबाहेक अरू कुनै केही शाश्वत छैन भन्ने धारणालाई घुमाईफिराई सकारेका छन् । वेदान्तीहरू जुनसुकै धाराका भए पनि वेदलाई नित्य मान्दछन् । त्यसमा कुनै भुल त्रुटि छैन किनकि त्यो देववाणी हो भन्ने ठान्दछन् । सत्य त के हो भने वेदका सूक्त तथा ऋचाका रचयिता प्रस्ट उल्लेख छँदै छ र ती सबै मनुष्य ऋषि-ऋषिका थिए । त्यसैले वेद देववाणी थिएन र होइन । ऋग्वेद पूर्णतः प्राकृतिक स्वभाववादलाई अँगालेर लेखिएको छ । त्यसले देवता र मनुष्य माझ कुनै भिन्नता देख्नै नरु परखी मान्छे नै देवता हो भन्दछ । परन्तु यजुर्वेद कृष्ण या शुक्ल दुवै धाराका अनुयायीहरू आत्मा, परमात्मा ईश्वर र ब्रह्मलाई अदृश्य शक्तिका रूपमा व्याख्या गरी रहस्यपूर्ण आख्यान सुनाउँछन् । ब्राह्मण ग्रन्थ, आरण्यक र उपनिषद्हरू वेदाश्रित बताइन्छन् । परन्तु ती वेदालोचक छन् । उपनिषद्हरू पनि परलोक र पुनर्जन्मको कथा सुनाउँदै जीवनको वास्तविकता र जगत्को वस्तुस्थितिलाई रहस्यमय बनाइदिन्छन् । दिक्-काल, स्थान-मान र यथार्थलाई भन्दा भावना, विश्वास

र तर्कहीनताको सहारामा अगि सारिएका विचारहरूको थुप्रो बनेर आध्यात्मिक प्रत्ययवाद रहेको छ। दक्षिण एसियाली हिन्दु समाजमा यही चिन्तन र दृष्टिकोणलाई वेदान्तका नामले जानिन्छ। वेदान्ती चिन्तनका पाँचओटै शाखाको एकमुष्ट नाम ब्रह्मदर्शन हो र यी विचारधाराले ईश्वरवादी भावनाका प्रतिविम्बन गर्दछन्।

वेदान्त या ब्रह्मदर्शनलाई सर्वप्रथम व्यवस्थित गर्ने काम वादरायणले गरे। उनले याज्ञवल्क्यद्वारा अगि सारिएको, अष्टावक्रद्वारा प्रवर्धित एवम् पछि आदि शङ्कराचार्यद्वारा परिपुष्ट पारिएको ब्रह्मदर्शनलाई व्यवस्थित गर्दा नै ब्रह्मसूत्र रचना गरे। ब्रह्मदर्शनमा वेदव्यास र वाल्मीकिले पनि थप मलजल गरेका थिए। गीताले ब्रह्मदर्शनको व्याख्या आफ्नै ढङ्गले गरेको छ। महाभारतमा कृष्णको मुखबाट बोल्न लगाइएको अर्जुन-गीता वेद-व्यासको मात्र चिन्तन थिएन। त्यसअगिको रामगीताबाट पनि प्रभावित विचारधारा थियो। पुरानो कपिल गीता यथार्थवादी स्वभाववादका पक्षमा रहेको भए पनि पछिल्ला गीताहरू प्रायः सबै नै आध्यात्मिक-प्रत्ययवादी रहेका छन् र ब्रह्मदर्शनका पक्षधर रहेका छन्। कृष्णद्वारा अर्जुनलाई दिएको उपदेशका रूपमा रहेको भए पनि महाभारतको एउटा हिस्सा मानेर नै गीतालाई हेरिन्छ। महाभारत कालमा फलामको तरबार प्रयोगमा आइसकेको थियो। ऋग्वेद कालसम्म तात्कालिक मानवसमाज पशुपालक अवस्थामा रमाएको थियो। गाई-गोरु, घोडा र कुकुर पाल्नु जनावर थिए। अधिकतम माटो, ढुङ्गा र काठका सामानहरू प्रयोग गरिन्थे। समाजमा एकपत्नी व्यवस्था विकास भइसकेको थियो। तर पनि बहुपति र बहुपत्नी प्रथासमेत छँदै थियो। ऋग्वेदकाल भन्डै चार, पाँच सय वर्षको मानिन्छ। त्यस अवधिमा ब्रह्मदर्शनको धारणा आउनुभन्दा अगिका बोन दर्शन, शाक्त दर्शन र शैव दर्शनका अनेकौँ तर्क, अनुमान र परम्पराका विचमा लोकजीवनले उब्जाएका नाना विचारहरू वैदिक साहित्यमा पस्दै थिए बस्दै थिए र सभ्यताका सोपान अनुरूपका चिन्तन पनि गतिशील प्रवाहमा अगि बढ्दै नै थिए। त्यसैले वेद र वैदिक ग्रन्थहरू, उपनिषद् र पौराणिक काव्य-कथामा विविधता आउनु स्वाभाविक थियो। ऋग्वेद कालसम्म त ब्रह्मवादी दर्शनको प्रादुर्भाव भएकै थिएन। किनभने ऋग्वेदमा आत्मा, ब्रह्म र मोक्षको कुनै कल्पना पाइँदैन। त्यति बेला स्वाभाविक कर्मको ऋतु व्यवस्था प्रचलित थियो। अर्थात् प्राकृत-स्वभाववाद सर्वस्वीकार्य थियो; जो आद्य भौतिकवादी सोच थियो। उपनिषद्कालपछि नै राजसंस्थाका रूपमा सामन्ती सत्ताले आफ्नो आकार ग्रहण गर्‍यो। क्षत्रियहरू वर्चस्वशाली बने। ब्रह्मणहरू प्रायः ज्ञानगुनका कुरामा केन्द्रित

रहे । पुरको हितमा काम गर्नु उनीहरूको धर्मकर्म बन्यो । उनीहरूलाई राजपुरोहित, कुलपुरोहित, धर्मगुरु आदि सम्मान र पदले सुशोभित गरियो । याज्ञवल्क्य स्वयम् जनक राजाका पुरोहित थिए । उपनिषद्का प्रवर्तक सँगसँगै उनी याज्ञवल्क्य स्मृतिका स्रष्टा पनि थिए । जनक क्षत्रिय राजा थिए । बृहदारण्यक उपनिषद्मा यी दुईबिच गम्भीर विमर्श भएको पाइन्छ । वेदान्ती ब्रह्मदर्शन क्षत्रिय र ब्रह्मणविचको द्वन्द्वमा विकसित विचार प्रणाली पनि हो (नेभा (अनुवादक), वि.सं. २०७०, पृ. १००) । यथार्थवादी दृष्टिले हेर्दा ब्रह्म दक्षिण एसियाली समाजको प्रारम्भिक चरणतिर कल्पना गरिएको एउटा मानस पात्र हो; जसलाई धर्मको जलपले सर्वशक्तिमान् देवता-परमेश्वर बनाइदियो । दर्शनको बगैँचामा तार्किक रहस्यवादी चिन्तनको एउटा काल्पनिकी धार्मिक क्षेत्रमा शक्तिरूप लिएर प्रवेश गरी परम-पिता, परब्रह्म, परमात्मा हुँदै ईश्वर बन्न पुग्दछ । यही नै वेदान्तको पौरख थियो र उनीहरूको व्याख्याअनुसार परमात्माकै हंस या अंश बनेर त्यही काल्पनिक हंस जीवहरूको देहमा जीवात्मा बन्दछ । मायाको भोग सकिएपछि त्यो पुनः ब्रह्ममै फर्केर लीन हुन्छ र प्राणीहरू मर्दछन् भन्ने जीवन दृष्टिकोण वेदान्ती व्याख्या मात्र नरही सर्वसाधारण लोक-मानसको संस्कार बन्न पुगेको देखिन्छ । प्रारब्ध, पूर्व जन्म, पुनर्जन्म र मोक्षको धारणा दिने अनेकौँ आख्यानहरू, मठ-मन्दिर, गुम्बा र विहारहरूले प्रायः वेदान्ती दृष्टिकोणलाई नै टेवा दिएको देखिन्छ । एकल होउन् वा बहुल ईश्वरको कथा सुनाउनेहरूले मानव सामर्थ्य र कार्यकुशलतालाई कमजोर नै बताइरहेका हुन्छन् । हाम्रो नेपाली लोकमानसमा पनि सुधार र परिवर्तनका ध्वनि गुन्ज्दै आएका छन् र सन्त-साहित्य, तन्त्र-तारतम्य, यन्त्र-सामर्थ्य र आधुनिक विज्ञानको प्रभावस्वरूप परिवर्तनहरू हुँदै आए, सन्तहरूले मनुष्यको जय गाथा गाए । यही क्रममा वेदान्तको कट्टरपन्थी सोच र शैलीमाथि प्रहार गर्दै कपिल मुनि र गौतम बुद्ध देखा परे । कपिल र बुद्धका विचारहरू सनातन परम्पराबाट केही प्रभावित रहेको भए पनि ती यथार्थवादी छन् र समाजलाई नयाँ जीवन दृष्टि दिने सुधारवादी लोकदर्शन बन्न पुगेका छन् ।

२.५ कपिलमुनि र साङ्ख्यदर्शन

वर्तमान नेपालको कपिलवस्तु जिल्लाको तिलौराकोटमा कपिलमुनिको जन्म भएको हो । बुद्धपूर्व दुई सय वर्षअगिका यी ऋषि मातृप्रधान समाज व्यवस्था भएका बेलाका चिन्तक हुन् । त्यसलाई उपनिषद्काल मानिन्छ । प्राकृतिक भौतिकवादको चिनारीका रूपमा

प्रकृतिपूजक संस्कार अँगाल्ने र भौतिक प्रकृतिकै आधारमा सम्पूर्ण जगत्लाई हेर्ने दृष्टिकोणका रूपमा यो रहेको छ। तन्त्रवादी समाजमा माता, महामाता या स्त्रीहरू नै ज्ञान र प्रविधिका पनि गुरु हुने गर्दथे (चट्टोपाध्याय, ई.सं. १९८७, पृ. १९८)।

कपिलकी आमा देवहूति कपिला पनि त्यस्तै अग्रणी नारी थिइन् र उनले आफ्नो छोरा कपिललाई साङ्ख्यदर्शनको धारणा सर्वप्रथम प्रदान गरेकी थिइन्। तन्त्रकालिक ऋषिका गुरु माता देवहूति कपिला हुनु स्वाभाविक छ। त्यसैले भन्ने सकिन्छ साङ्ख्यदर्शन प्रवर्तक कपिलमुनिकी आमा हुन् र कपिलले त्यसलाई प्रवर्धन गरी व्यवस्थित र व्यापक बनाएका थिए। तिनै कपिला देवहूतिलाई पितृप्रधान समाजले कपिल बनाएको सम्भावना चट्टोपाध्यायले व्यक्त गरेका छन्। साङ्ख्यदर्शनलाई अन्तिम स्वरूप दिई परिमार्जन तथा विकास गर्ने काम नेपाली दार्शनिक कपिलले गरे अर्थात् त्यो श्रेय कपिलले पाए भन्ने दृष्टिकोण किरणको पनि छ (किरण, वि.सं. २०७४, पृ. २२१)।

त्यसो त सम्यक् ज्ञानको अर्थमा- प्राकृतिक एवम् मानवीय तत्त्वको सङ्ख्या निर्धारण गरेकामा पनि साङ्ख्य नाम उल्लेख भएको पाइन्छ। साङ्ख्य नामक तान्त्रिक ऋषिद्वारा अगि सारिएको विचार भन्ने आधारमा पनि साङ्ख्यदर्शनलाई लिएको हुन सक्ने सम्भावना पनि छँदै छ। 'साङ्ख्यायनीय संहिता, श्रौतसूत्र तथा गृह्यसूत्र' आदिले समेत यस तर्कलाई ठाउँ दिएका छन्। ऋग्वेदको एउटा शाखा नै साङ्ख्यायनीय छ। त्यसैले साङ्ख्यदर्शनको मौलिकता खोतल्दा ऋग्वेदसम्म नै पुग्नुपर्ने हुन्छ। चरकसंहिताको सूत्रस्थान, प्रथम अध्यायको छैटौँ र सातौँ श्लोकमा साङ्ख्य ऋषिको उल्लेख पाइन्छ। चरक-संहितालाई साङ्ख्यदर्शनको एउटा ग्रन्थ मानिन्छ। परन्तु गीताका आधारमा- 'कर्मलाई भन्दा ज्ञानलाई महत्त्व दिने चिन्तन दृष्टिलाई साङ्ख्यदर्शन भनिन्छ।' (गीता, अध्याय ४ श्लोक ३३) भन्ने र विवेचनाका आधारमा साङ्ख्य र योग मात्र होइन, जैन र बौद्ध चिन्तनलाई समेत साङ्ख्यकै शाखा भनेको पनि भेटिन्छ (ढकाल, वि.सं. २०७६, पृ. ३७५)। सायद साङ्ख्यहरू मूर्तिपूजाका विपक्षमा थिए र ब्रह्मको अस्तित्व मान्दैनथे। लोकायत जस्तै अनीश्वरवादी थिए। उनीहरू भन्दथे- 'ईश्वरासिद्धेः' अर्थात् ईश्वरको अस्तित्व प्रमाणित गर्न सकिँदैन (साङ्ख्य दर्शन-१/५७)। साङ्ख्य र योग आर्यहरूको आविष्कार होइन। त्यो त मातृप्रधान समाजमा उत्पन्न प्राचीन चिन्तन र व्यवहार थियो। नारीप्रधान समाजदेखि चलिआएको साङ्ख्य र योगलाई ब्रह्मवादतिर अग्रसर तुल्याउने काम याज्ञवल्क्यले गरे (दीक्षित, वि.सं. २०६८, पृ. ४४)। हाम्रो

नेपाली सन्दर्भमा ब्रह्म दर्शन, साङ्ख्यदर्शन र योगबारे चासो पैदा हुनु स्वाभाविक हो । (पृष्ठ २८०, किरण, पूर्ववत्) ।

नेपाल राष्ट्र नाम नरहँदा पनि नेपाली भूमिको वर्तमान थलो हिमवत्खण्ड, महाभारतवर्ष र हिमाली भूक्षेत्रका नामले जानिन्थ्यो । त्यस समयदेखि नै नेपालमा प्रकृतिपूजक दृष्टिकोणसँगसँगै जसरी बोन, शाक्त, शैव, बौद्ध दर्शनको सोच एवम् तिनीहरूसँग सम्बन्धित आस्था, विश्वास र धार्मिक संस्कारकाहरू हुकिदै आए; त्यसरी नै कपिल प्रवर्धित प्राकृतिक भौतिकवाद, याज्ञवल्क्य प्रवर्तित ब्रह्मवादी आध्यात्मिक प्रत्ययवाद र सिद्धार्थ गौतमद्वारा विकसित द्वन्द्वात्मक यथार्थवाद नेपाली परम्परामा समृद्ध बने ।

साङ्ख्य ऋषिकी चेली देवहूति थिइन् र उनले गुरुभक्तिका कारण छोरा कपिललाई मातृप्रधान चिन्तनका स्तरमा सम्यक् विचारको बाटो देखाएकी थिइन् । त्यस समयको समाजमा प्रचलित लोकधारणाका आडमा कपिल आफ्नी आमाद्वारा प्राप्त उपदेशलाई परिष्कार र प्रवर्धन गर्दै अगि बढे । साङ्ख्य दर्शनअनुसार जगत्को विधिथितिलाई प्रकृति र पुरुष नामक द्वैध तत्त्वले सन्तुलन र सङ्घातको नियमअनुसार सृष्टि र सञ्चालन गर्ने गराउने गर्दछ । प्रकृति शाश्वत छ । सत्त्व, रज, तम- त्रिगुणको एकत्व र नानात्व सङ्घातमय छ । 'सङ्घात पदार्थत्वात्' भन्ने सूत्रअनुसार प्रकृतिलाई हेर्ने, बुझ्ने र बताउने हुँदा साङ्ख्यदर्शन द्वन्द्वात्मक विधि अँगाल्ने चिन्तन बन्न पुगेको छ । सत्त्व ज्योति, रज जीवन र तम मृत्युको सङ्गम जीवनको त्रिगुण हो भन्दै यसले पदार्थको प्राकृतिक स्वभाव ऊर्जामय हुने कुरो बताउँछ ।

यस क्रममा सत्त्वले ऊर्जा, रजले जीवन र तमले अन्धकारलाई दर्साउँछन् । रजत्त्वले दुई वैपरीत्यको मिलनलाई आधार बनाउँछ । चुम्बक, विजुली र दिक् बोधको ध्रुवत्व यही विपरीत पक्षको एकतालाई व्यक्त गर्ने प्राकृतिक विषय हुन् । तम अन्धकारको सूचक, नाश या प्रलयबोधक पदाली हो । यसले जीवनमा उज्यालो पक्षमात्र हुँदैन भन्ने दर्साउँछ र वेमेलको मेल ठम्याएर अगाडि बढ्नु ज्ञानार्जनको पद्धति हो भन्दछ । तत्त्व-विवेचनाका क्रममा साङ्ख्य दर्शनले चेतनाको बहुलतालाई स्वीकार गर्दछ । अनेकान्तका सन्दर्भमा पनि साङ्ख्यदर्शनले प्रकृतिको सङ्घातलाई अविरलतामा देख्दछ । मूल तत्त्व प्रकृति र पुरुष भने पनि ब्रह्माण्डको अस्तित्वमा जड-चेतन दुवै धारालाई सँगसँगै औल्याउँदा पञ्चमहाभूत एकादश इन्द्रिय र तन्मात्रा आदिको सङ्ख्या चौबिस मात्र छ । ती सबै प्रकृति तत्त्व मानिएको छ । पचिसौं तत्त्वमा पुरुष रहेको छ । पुरुष एउटा चेतन तत्त्व रहेर पनि अनेकौंमा विस्तारित हुन्छ । यो नै साङ्ख्यको तत्त्व

विवेचनामा रहेको मौलिकपन हो । पदार्थको गतिशीलता ठम्याउन, तिनीहरूका बिचको सामान्य मेल र विशिष्टता ठम्याउनु, नारी प्रधानताको सामाजिक सोच राख्नु, अनीश्वरवादी दृष्टिकोण अँगाल्नु र सत्कार्यको सिद्धान्त अगि सार्नु साङ्ख्यदर्शनको तत्त्वविवेचनाका महत्त्वपूर्ण पक्षहरू हुन् । त्रिगुणको जुन प्रकृति छ, त्यो स्वयम् बहुलताको द्योतक छ र यसले गुणहीन वस्तुको अस्तित्व निरूपित हुन सक्दैन भन्ने विचार व्यक्त गर्दछ । प्राकृतिक तत्त्वहरू पारस्परिक सम्बन्धमा रहन्छन्, एकल अस्तित्वमा होइन । कार्यकारणको धारणालाई सत्कार्यवादको सिद्धान्त भनेर हेरिन्छ । कारणविनाको कार्य निरर्थक हुन्छ । कार्यको सम्बन्ध कारणसँगै रहन्छ । प्रयोजन सचेतन र अचेतन हुन्छ । अकारण कार्य हुँदैन । सत्कार्य प्राकृतिक र मानवीय हुन्छ । त्यसैले समाजपरक सोचलाई साङ्ख्यले स्वीकार गर्दछ । पुरानो स्वभाववाद अनीश्वरवादी छ र यसले यथार्थलाई आधार बनाउँछ; जुन कुरालाई साङ्ख्यले पनि अङ्गीकार गर्दछ । प्रकृति नै पदार्थको आद्यरूप हो भन्ने मान्यता यस दर्शनले राख्दछ ।

दर्शनका दुई मुख्य धारा- याथार्थिक र काल्पनिक छन् । पहिलो भौतिक आधारमा विकसित हुँदै आयो भने दोस्रो कल्पनाको आदर्शमा बढिकँदै आयो । दुई समानान्तर प्रवाहमध्ये साङ्ख्यलाई पहिलो धारामा राखेर हेरिन्छ । यसको वैचारिक र व्याहारिक पक्षलाई देखेर नै कतिपयले साङ्ख्यदर्शनलाई द्वैतवादी चिन्तन भन्ने गरेका छन् ।

प्रकृति र पुरुष तत्त्व स्वयम् पदार्थ र चेतनास्वरूप द्वैतमा व्यक्त हुन्छन् । पञ्चमहाभूत भौतिक तत्त्व हुन् । पञ्चतन्मात्रा भौतिक आधारमा नै बोध गरिने तत्त्व हुन् । इन्द्रियहरूको अस्तित्व पनि भौतिक यथार्थ हुन् र तीद्वारा अनुभूत गरिने ज्ञान अभौतिक हुने कुरै भएन । त्यसैले जगत्को सृष्टि-स्थिति, लय-प्रलय, प्राकृतिक तत्त्वका गुणधर्मअनुसार स्वभावतः बन्ने विधि-व्यवस्थाअनुरूप हुन्छ । अव्यक्त प्रकृतिलाई व्यक्त गर्ने खुबी नै सत्कार्य हो र त्यो सचेतन, हेतुयुक्त र बोधगम्य हुन्छ । प्राकृतिक तत्त्वहरू बोधगम्य छन् र बोधगम्यता रूपाश्रित भएर पनि पदार्थको सारमा निर्मित हुन्छन् भन्ने तत्त्वमीमांसा साङ्ख्यले गर्दछ । मात्राको हेरफेरले वस्तुको अस्तित्व निर्धारण हुने कुरा साङ्ख्यको त्रिगुण धारणामा पाइन्छ । जल, जमिन, तेज, वायु, आकाश र दिक्-कालसमेत प्रकृतिका अधीनस्थ छन् । कुनै अणुमा व्यक्त हुन्छन् भने कुनै योगमा व्यक्त हुन्छन् । पदार्थको विवेचनामा मन, बुद्धि, अहङ्कार र अन्तःप्रज्ञा जस्ता मानसभावलाई समेत पदार्थ तत्त्वमा गणना गरी चौविस तत्त्वको व्याख्यासहित तिनीहरूमा पुरुष अर्थात् चेतनालाई समावेश गरी पच्चिस तत्त्व निर्धारण गर्नु साङ्ख्यदर्शनको

तत्त्वविवेचनामा रहेको महत्त्वपूर्ण पक्ष हो । पदार्थवाटै बुद्धि, विवेक र ज्ञान-विज्ञानको विकास एवम् विस्तार भएको मान्यता यसको छ ।

नारीप्रधानताको सामाजिक संस्कार अँगालेको हुँदा साङ्ख्यदर्शनको सामाजिक तत्त्वबोध 'नरनारी बराबरी'मा रहेको छ । यसमा एकतर्फ गणतान्त्रिक जीवनबोध छ भने अर्कातर्फ तन्त्राचारी संस्कार छ । प्रकृति र पुरुषको स्थान जीव र वनस्पति दुवैमा पाइने स्त्रीपुंसक धारणासमेत यसमा व्यक्त छ । जीवनको यथार्थलाई आधार बनाएको हुँदा साङ्ख्य जीवनदृष्टिले काल्पनिक स्वर्ग-नर्कको कथालाई मानिसको स्वार्थले उब्जाएको धारणा मान्दछ । लोक-परलोकका पछाडि दौडनु आवश्यक छैन । सत् प्रकृति, सत् सृष्टि र सत् कार्यका रूपमा संसार बन्थो र सबै सांसारिक वस्तुहरूमा पनि आ-आफ्ना स्वभाव अर्थात् प्रकृति स्वतः रहेको हुन्छ । स्वभावमा विकार पैदा भयो भने सङ्घात पैदा हुन्छ र परिवर्तनको प्रक्रिया अगाडि बढ्छ । सङ्घातसँगै वैपरीत्यको द्वन्द्व प्रकट हुन्छ तर त्यो द्वन्द्वसँगै नयाँ अवस्थामा सम्मिलन, एकता या सहअस्तित्व निर्माण हुन्छ । यही प्रक्रियालाई सत्कार्यवादका नामले जानिन्छ । यो मार्क्सवादी दर्शनको द्वन्द्ववादी पद्धतिअनुकूल छ र निषेधको निषेध नियमसँग मिल्दोजुल्दो रहेको छ ।

पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश, मन, बुद्धि र अहङ्कारको एकीकृत स्वरूप नै प्रकृति हो । त्यसैले प्रकृतिलाई अष्टधातु पनि भनिन्छ । साङ्ख्यदर्शनमा यी सबैलाई पदार्थ मानिएको छ । जडलाई प्रकृति भनिएको छ र यसमै संसार टिकेको छ (श्रीमद्भागवत गीता अध्याय पृ. ११२) । यस भनाइमा मन, बुद्धि र अहङ्कारलाई पनि भौतिक पदार्थको हाराहारीमा राखेर अष्टधातु मानिएको छ । पञ्चमहाभूतवाटै उत्पन्न हुने हुँदा जीवहरूको चेतनामा विकास हुने मन, बुद्धि र अहङ्कारलाई पदार्थका पङ्क्तिमा राख्नु अस्वाभाविक भएन । ज्ञान भनेको प्रत्यक्षबोधकै अनुभूति हो, जो ज्ञानेन्द्रियमार्फत ग्रहण गरिन्छ, तर्क गरिन्छ र निष्कर्षमा पुगिन्छ । साङ्ख्यदर्शनका ज्ञानशास्त्रीय दृष्टिमा प्रत्यक्षबोध, अनुमान र पूर्वज्ञान अर्थात् आप्तवचन ज्ञान प्राप्तिका तीन मुख्य स्रोत हुन् । पूर्ववर्ती विद्वान्हरूद्वारा अनुभूत गरिएका व्यावहारिक अनुभवहरूलाई नै आप्त वचन या पूर्वज्ञान भनिन्छ । त्यस्तो पूर्ववर्ती ज्ञानलाई दर्साउन कतै शब्द, कतै आप्तवचन र कतै पूर्वज्ञान भनेर उल्लेख हुँदै आएको छ । प्रत्यक्षबोध आफ्ना भोगाइको ज्ञान हो भने पूर्वज्ञान पूर्वजको अनुभाव बनेर आउँछ । अनुमान-तर्कका सहारामा सम्भावना नियाल्ने अर्थात् खोतल्ने र आकलन गर्ने विषय बनेका हुन्छन् । ज्ञानको खास प्रयोजन हुन्छ ।

साङ्ख्यदर्शनअनुसार मानव जीवनको दुःख निवारण गर्नु नै

ज्ञानप्राप्तिको मूल हेतु हो। दुःख तीन प्रकारका छन्- मानवजीवनका दुःखहरू, विचार वा सोचाइका दुःखहरू र भावनाका दुःखहरू। यिनलाई भौतिक, बौद्धिक र काल्पनिक दुःख मानेर हेरिन्छ। उत्तरवर्ती साङ्ख्य दार्शनिकले यसलाई भौतिक, आध्यात्मिक र दैविक दुःख भनेर व्याख्या गरे। प्रारम्भिक साङ्ख्यदर्शनले दुःखत्रयको चर्चा गर्दा दैवी दुःखको काल्पनिकीलाई मानेको छैन किनकि यसले ईश्वरको अस्तित्व नै अस्वीकार गर्दछ। प्रारम्भमा साङ्ख्यदर्शनले वेदका कथनलाई प्रमाणका रूपमा मान्दैनथ्यो, त्यसलाई अस्वीकार गर्दथ्यो, तर त्यसले भौतिक जगत्का विभिन्न तत्त्वलाई स्विकार्ने याथार्थिक दृष्टिवोध अँगालेको थियो। पच्चिस तत्त्वभिन्न ज्ञानेन्द्रिय र कर्मेन्द्रियद्वारा अनुभूत गरिने ज्ञान पनि पर्दथ्यो तथा ज्ञानार्जनका माध्यमहरू पर्दथे। चेतनतत्त्वका रूपमा रहेको पुरुषको योगले भौतिक संसारमा नयाँ नयाँ सृजना सम्भव हुन्छ, भन्दै त्यसलाई शुद्ध चैतन्य बताउँथ्यो। तर त्यो चैतन्य परिवर्तनशील, गतिमय र सृष्टिकरण हुनुसंगै बहुलतामा व्यक्त हुने गुणयुक्त हुन्छ भन्दथ्यो। त्यसैले मूल साङ्ख्यको ज्ञानमीमांसामा लोकाश्रित लोकज्ञान विविधतापूर्ण छ।

साङ्ख्यदर्शन धार्मिक पन्थका रूपमा रहेको छैन। यो न त कर्मकाण्डीय संस्कार हो, न त सम्प्रदायगत धर्म। साङ्ख्य त सम्यक् विचारमा व्यवस्थित ज्ञान हो; जसले प्रकृतिलाई नै सर्वसर्वा ठान्दछ र प्रकृतिलाई नै सबै ज्ञानको आधार मान्दछ। प्रकृति नित्य नवीनताको प्रवाहमा गतिशील रहन्छ, परिवर्तनशील रहन्छ। प्रकृतिका भौतिक र बौद्धिक तत्त्वहरूलाई सङ्ख्यावद्ध गरी त्यसका आधारमा ज्ञानलाई हेर्दछ। प्रकृति र पुरुषका आधारमा द्वैतवाद, विपरीत तत्त्वको संयोगलाई अद्वैतवादको स्थितिवोधक रहेको मान्ने हुँदा वैपरीत्यको एकतालाई सङ्घातको अनिवार्य विधि मान्दछ। त्यही द्वन्द्वात्मक सङ्घातका कारणबाट कार्य उत्पन्न हुन्छ र कारण-कार्य सम्बन्धको सतत प्रक्रियामा सकारात्मक सृष्टि अगाडि बढ्छ। साङ्ख्यदर्शनको यस विचारलाई सत्कार्यवादका नामबाट पनि जानिन्छ। भौतिक तथा बौद्धिक पक्षको मेल अर्थात् सन्तुतिल सङ्घात यसको विशेषता हो। जड-चेतनका सम्बन्धमा त्रिदुःखको भाव खडा भए पनि ती तीनै दुःख शारीरिक, मानसिक र काल्पनिक वृत्तमा छन्। त्यसबाट मुक्त हुने कामना नै मानिसका कामको हेतु रहिआएको छ। दुःखबाट मुक्ति पाउने असल बाटो सत्कार्यको बाटो हो। सम्यक् ज्ञान यसको माध्यम हो। समाजका सबै दुःख हटाउन अभिप्रेरित गर्नु साङ्ख्यदर्शनको सत्कार्यवादी ज्ञानदृष्टि हो।

२.६ बुद्ध, बौद्ध दर्शन र नेपाल

इसापूर्व ५६३ मा वर्तमान नेपालको कपिलवस्तु निकट लुम्बिनीमा सिद्धार्थ गौतम बुद्धको जन्म भएको थियो। उनले आफ्ना आमाको गोत्र लिएका थिए। त्यसैले गर्दा सर्वार्थसिद्धलाई गौतम बुद्ध भनिएको हो। तात्कालिक समाज मातृप्रधानताको अवस्थामा हुनु र तन्त्रको वर्चस्व रहनुका कारण बुद्धको बाल्यकाल ती चिन्तन र संस्कारबाट प्रभावित हुनु स्वाभाविक थियो। गौतम बुद्धले सानैदेखि अहिंसालाई अँगालेका थिए। उनी छरछिमेकीबिच मेल हुनुपर्ने धारणासँगै प्राकृतिक सम्पदामा सबैको पहुँच रहनुपर्ने धारणा राख्थे। त्यही कारण रोहिणी नदीको पानीसम्बन्धी विवादमा उनले मावलीहरूको पक्ष लिँदा कपिलवस्तुका शाक्य शासकहरूले उनलाई दुईओटा वाचामा चुकाए। देवदत्त र सिंहसेनापतिको षड्यन्त्रस्वरूप ती वाचालाई सभाले पारित गरेको हुँदा बुद्धले मृत्युवरणको सट्टा राज्य त्यागे र निर्वासन स्विकारी जङ्गलतर्फ लागेका थिए। आफ्नो देशको भन्दा मावलीको पक्ष लिएको भन्दै बुद्धका सामु कि मृत्युदण्ड कि निर्वासनमध्ये एउटा स्विकार्नुपर्ने सर्त थियो। कतिपयले उनको त्यस निर्वासनलाई मानवजातिलाई नयाँ जीवनदृष्टि दिने यात्रा महाभिनिष्क्रमण भनी व्याख्या गरेको पाइन्छ। बुद्धले चार दुःखबाट शिक्षा लिएको र चार सत्यका लागि आठ असल बाटो देखाएर मानवजातिको कल्याण गरेको बताइन्छ। ज्ञानको आभामा जागृ बुद्ध हुनु हो। निजी भोग, लोभ र स्वार्थ त्यागेर सबै जनताका हितमा समर्पित हुनु बुद्ध हुनु हो। परन्तु बुद्धको निर्वासनमा रहेको राजकीय कुटिलता भने निकै गम्भीर मुद्दा थियो।

बौद्ध दर्शनलाई बुद्धवाद भन्ने र त्यसलाई विचार-पद्धति मान्ने धारणा लोकजीवनमा रहेको छ। ब्रह्मवादी चिन्तन र पद्धतिका विरुद्ध श्रमण आन्दोलनद्वारा बुद्धका विचारहरू फैलिएका थिए। प्रारम्भमा पूर्णतः लौकिक यथार्थलाई महत्त्व दिँदै मानवजीवनका दुःख हटाएर सुखी र समृद्ध जीवन बनाउने सोच राखेर बुद्धवाद अगि बढेको थियो। बुद्ध दर्शनको सामाजिकता यही बहुजनहितायको कल्याणकारी सोचबाट अगि बढ्दै गएर सर्वकल्याणको भावमा अगि बढेको हो। आज बुद्ध दर्शनको भन्दा बुद्ध धर्मको चर्चा या पठनपाठन बढी भइरहेको छ। एउटा धर्मका रूपमा सम्प्रदायबद्ध हुँदा बुद्धमा मानवहितकारी विचार र व्यवहारभन्दा धार्मिक कर्मकाण्डको चर्चालाई बढाइएको छ। परन्तु बुद्धका विचारमा रहेका सम्यक् मार्गहरू नैतिक मूल्यका कुरा मात्र नभएर शान्ति, मानवता र समृद्धि हासिल गर्ने पथप्रदर्शन पनि हो। हिन्दु सनातनी कट्टरताका विपक्षमा रहेको हुँदा नै बौद्धमार्गी माथि शङ्कराचार्यको आक्रमण भएको थियो।

कतिपय बौद्ध ग्रन्थहरू जलाएको र विहारहरू, ध्यान केन्द्र एवम् गुम्बाहरू नष्ट गरिएका थिए। त्यसो त धार्मिक प्रतिस्पर्धाका क्रममा बौद्धहरूले पनि शैव मठ, मन्दिर कब्जा गरी तिनीहरूलाई बौद्ध चैत्य, गुम्बा र विहारमा परिवर्तन गरेका थिए; जसको उदाहरण काठमाडौँको स्वयम्भू चैत्य नै रहेको छ। जहाँ पहिले प्राग्-ऐतिहासिक कालमा शिव मन्दिर थियो र आठौँ शताब्दीमा राजा वृषदेवले त्यसलाई बौद्ध स्तूपमा बदलेका थिए (ठाकुर, (वि.सं. २०२६), पृ. ५३)। पछिपछि भने शैव र बौद्धहरूविच समन्वय हुँदै गयो अनि खस संस्कृतिमा भएको लामा-विष्णु समन्वय जस्तै शिव-बुद्ध दुवै एक हुन् भन्न थालियो। मातृपूजक शाक्तसँग समन्वय गरी शिव-बुद्ध-तारा र विष्णुको समेत समन्वय गर्ने काम भयो। नेपाली लोकदर्शनको यही समन्वयात्मक भावधारा हिमाली संस्कृतिको मूल मियो बनेको तथ्य धेरै विद्वानहरूले उल्लेख गरेको पाइन्छ। दत्तात्रेयले शैवको योग र बौद्धको ध्यानलाई समन्वय गरेका थिए। तान्त्रिक भावधारासँग मन्त्रमार्गीका रूपमा रहेका ब्रह्मवादी हिन्दु सनातनीलाई बौद्धसँग मिलाएका थिए; जसले गर्दा बौद्धतन्त्र सबैतिर फैलिएको थियो।

नेपालमा बौद्धदर्शन र बौद्ध धर्म दुवै प्रचलनमा छन्। पहिलो प्राज्ञिक-बुद्धवादका रूपमा रहेको छ र बौद्धिक व्यक्तित्वहरूले विमर्श गर्दै बुद्ध दर्शनका सामाजिक व्यावहारिक पक्षतर्फ हाम्रो ध्यानाकर्षण गर्दछन्। दोस्रो बौद्धसम्प्रदायका रूपमा विभिन्न हाँगामा छुट्टाछुट्टै धाराको अस्तित्व निर्माण गरी अगि बढेको छ। यही क्रममा नै पद्मसम्भवद्वारा प्रवर्धित लामायान र त्यसका चार हाँगालाई हिमाली बौद्धधर्मका रूपमा उल्लेख गरिन्छ। हिनयान-महायानको पुरानो विभाजनको सट्टा देशपिच्छेका विशेषता थपेर नेपाली, थाई, सिंहाली, जापानी, बर्मेली, तिब्बती, कोरियाली रूपमा समेत बौद्ध धर्मका हाँगाहरू देखा परेका छन्। यी सबै लोकजीवनले आ-आफ्नो पन थपेर बनाइएका बौद्ध हेराइ हुन्, लोकदर्शन हुन्। नेपालको सबैभन्दा पुरानो र ठुलो बौद्ध चैत्य खास्ती (बौद्धनाथ) र स्वयम्भू रहेको छ। ती बाहेक थुप्रै विहार र गुम्बाहरू बौद्धदर्शनका धार्मिक केन्द्रस्वरूप प्रचलित छन्। लुम्बिनी बौद्ध विश्वविद्यालयको स्थापनापछि भने बुद्धदर्शनको अध्ययन-अध्यापनमा केही नवीनता र बुद्धले अगि सारेका प्रारम्भिक चिन्तनतर्फ सामाजिक शान्ति र प्रगतितर्फ, सम्यक् अष्टाङ्गमार्गलाई राजकीय नीति बनाउनेतर्फ मानवतावादी सञ्चेतना प्रवर्द्धन गर्ने गराउनेतर्फ केही काम अगि बढ्ला कि भन्ने अपेक्षा धेरैले राखेका छन्।

३. नेपाली समाजमा रहेका अन्य लोकदर्शनहरू

नेपाली लोकजीवन नेपालको प्राकृतिक विविधताद्वारा प्रभावित भएको हुँदा हिमाली, पहाडी र तराईको सामाजिक व्यवहारमा प्रशस्त भिन्नता छ। लोकजीवनका आधारमा नै लोकदर्शन निर्माण हुन्छ। समाजको बनावट एकल जातीय नभएको हुँदा सांस्कृतिक सोच र व्यवहार पनि अन्तर्जातीय समन्वयमा सहजीवन निर्माण गर्दै गतिशील रही आएको छ। लोकको कुरा आफ्नो धर्तीको यथार्थमा अडिएको हुन्छ र त्यो मूलतः मानिस, पृथ्वी र समयको एकत्वमा समाजद्वारा निर्मित हुन्छ। हिमाली क्षेत्र, पहाडी क्षेत्र र तराईको क्षेत्रसँग जोडिएको हाम्रो देश स्वयम् त्रिलोक बन्न पुगेको छ। यहाँको पर्यावरण, वनस्पति र जैविक विविधताका आधारमा पनि त्रि-एकको अवस्था छ। यसैलाई पुरातन ईश्वरवादीहरूले स्वर्ग, मर्त्य र पाताल भन्दै जमिनमाथिको भाग, जमिनको भाग र सागरमुनिको भागलाई त्रि-एक भन्दछन्। परन्तु यथार्थमा लोकजीवनको सत्य काल्पनिक नभएर याथार्थिक हुन्छ। यथार्थविना मानवसमाज निर्माण हुनै सक्दैन। त्यसैले लोकदर्शनका रूपमा सरल, सुबोध सांस्कृतिक सोचका साथमा सन्तहरूले समाजलाई लौकिक पद्धतिमा चलन सिकाउँदै आएका हुन्। सन्तहरूद्वारा परिमार्जित मानवविश्वासको परम्परा बनेर हाम्रो नेपाली लोकदर्शन सञ्चालित रहेको छ।

लोक चिन्तन र पद्धतिका रूपमा रहेका धारणा र कर्मसंस्कारहरूविच नेपालीहरूले आफ्ना केही विशिष्ट मौलिक रित, संस्कार र अनुष्ठान बनाउँदै आएका छन्। सनातन शास्त्रीय मान्यताहरूका ठाउँमा केही नरम र सरल पद्धति, आचार विधि र सामाजिक व्यवहार निर्धारण गरेका छन्। सुधारवादका जगमा खडा भएका त्यस्ता विषयहरू दर्शनको बहुलताअनुरूप विकास गरिएका हुन्। यही क्रममा नै जातीय दृष्टिकोणहरूसमेत बनाइए। यस्ता चिन्तनको शृङ्खलामा नै नेपाली भूमिमा सन्तदर्शन विकास भएको छ। निकै प्राचीन समयका सिद्ध कुकुरिप्पा हुन् अथवा पछिल्लो समयका सन्त सत्यहाडमा हुन्। उनीहरूको ध्यान हाम्रो समाजलाई सुधारेर अगि बढाउनमा नै केन्द्रित रहेको देखिन्छ।

सन्त दर्शन मूलतः जोशमनी सन्त परम्पराका रूपमा परिचित छ। जोशमनी सन्तमत नेपालकै माटोमा विकसित भएको हो र यो सहजयानी मत हो (शर्मा, वि.सं. २०५२, पृ.६३)। यसले पाँच पदार्थलाई मुख्य तत्त्व मान्दछ। माया, जीव र आत्माको सरल व्याख्या गर्ने हुँदा यसलाई सहजयान भनिएको हो। दर्शनका सन्दर्भमा भने यो मत धर्मदर्शनकै अल्मलमा घुमेको अव्यवस्थित सोच हो। यसले दर्शनका तहमा समग्रता निर्माण गर्न सकेको

छैन । चिन्तन र प्रणालीको व्यावहारिक अन्वितिविना कुनै पनि विचारले दर्शनका तहमा आफूलाई व्यक्त गर्न सक्दैन । त्यसैकारण जोशमनी सम्प्रदाय भनी यसको उल्लेख गरिंदै आएको हो ।

लोकजीवनलाई व्यवस्थित, सरल र नैतिक बनाउने ध्येयले नेपाली ऋषिहरूले प्रवर्तन गरेका विभिन्न धार्मिक विश्वासले समेत आफ्ना समयको सापेक्षतामा सुधार र परिवर्तनलाई टेवा पुऱ्याएका छन् । त्यसैले नेपाली समाजमा प्रादुर्भाव भएका तथा प्रचलनमा आएका सबै प्रकारका धार्मिक विश्वास र कर्मकाण्डहरूले समेत प्रारम्भमा केही प्रगतिशील भूमिका निर्वाह गरेका थिए भनी समाजशास्त्रीय विश्लेषण भएको पाइन्छ (पुष्पलाल, वि.सं. २०२६, पृ. ९८) । किरात दर्शनका नामवाट आजभोलि मुन्धुमी मतको चर्चा गरिन्छ । मुन्धुममा र मुन्दुममा व्यक्त भएका विचार, दृष्टिकोण र जीवन शैलीयुक्त व्यवहारको समुच्चयलाई किरात दर्शन भनिएको छ । मुन्दुम या मुन्धुम जुन शब्द लिए पनि राई, लिम्बू जातिविच प्रचलित सोच संस्कारको युगमा किरात- दर्शन खडा छ । त्यसो त सबै किरातीहरूको एउटै भाषा, धर्म र संस्कार छैन र उनीहरूविच थुप्रै सांस्कृतिक भिन्नतासमेत छन् । तर पनि कतिपय आधारभूत प्रश्नमा किरात दर्शनले अर्थात् मुन्धुमी मतले महाशून्यमा गति, ज्योति र मतिले विश्व सृष्टि भएको व्याख्या गर्दछ अनि हावा, पानी, आगो र पृथ्वी बनेपछि जीव र मनुष्य पैदा भएको बताउँछ । शक्तिको अनेकता, सृष्टिको विविधता र जीवको बहुलताद्वारा जगत्ले पूर्णता पाएको बताउने मुन्धुमी दर्शनमा पछि आएर ईश्वरसम्बन्धी धारणा विकसित भएको देखिन्छ । सुरुमा द्वैधता र बहुलतालाई एकता र सम्मिलनको प्रक्रियामा वस्तु र व्यक्तिको उत्पत्ति र विकासलाई हेर्ने प्रकृतिवादी सोच रहेको भए पनि पछि गएर बहुईश्वरवादबाट गुज्रँदै एकेश्वरवादी चिन्तनको तागेरा-निडवाफुसम्म विस्तार हुन्छ ।

माछाबाट कछुवा हुँदै जीवविकास भएको, पृथ्वी हावामा घुमिरहेको, पञ्चतत्त्व-आगो, पानी, हावा, पृथ्वी र आकाशद्वारा सृष्टि अगि बढेको कुरा पनि किराती मिथकमा पाइन्छ (चेम्जोङ, २०५९, पृ. ९५) । वास्तवमा लोकदर्शनका क्षेत्रमा हेर्दा पृथ्वीलाई आमा र सूर्यलाई बाबु मान्दै प्रारम्भ भएको प्रकृतिवादी चिन्तनमा विस्तारै अलौकिक शक्तिको अड्कल थपिएपछि नै पहाड-पर्वत, नदीनाला र वनजङ्गलका थुम्का-थुम्कीहरूले देवताको रूप लिन थाले । त्यसैमा पितृ-मातृ पुर्खालाई देवत्वकरण गर्दै थपना र मन्दिर बनाएर बसालियो । अनि त जमिन, आकाश, तारा,

चन्द्रमा, वतास, पानी सबैतिर भगवान् देखिन थाले । मुन्धुमी दर्शन-शैव दर्शनकै परिधिमा हुर्केको किराती सोच हो ।

नेपाली लोकजीवनमा प्रचलित अन्य मतहरूमध्ये जातीय दृष्टिबोधका रूपमा रहेको ताम्बा-दर्शन अर्को महत्त्वपूर्ण चिन्तन हो । तामाङ जातिले आफ्ना सिपालु पुर्खाको कथनस्वरूप भन्दै गाउँदै आएको संस्कार गीतका रूपमा समेत ताम्बा कइतेन रहेको छ । ताम्बाले भनेका कुराहरू नै ताम्बादर्शनको गुदी हो । त्यसमा सृष्टिकथा, ज्ञानपरम्परा र नीतिपरक विधि-व्यवस्था रहेका छन् । ताम्बादर्शनले हावा, पानी, आगो र पृथ्वीलाई मुख्य तत्त्व मान्दछ । जीव विकासका सन्दर्भमा फावा च्यारु (ब्रह्मा) ले सृष्टि गरेको गासिन डोल्मा (वनदेवी) र बाँदर (वनमान्छे) बिच विहे भएपछि मनुष्यको सृष्टि अगि बढेको मिथक छ । यसले मानिसको विकास बाँदरबाट भएको बताउने आधुनिक विकासवादी सोचसँग सामञ्जस्य राख्दछ । ताम्बादर्शन पनि पितृ र प्रकृति पुज्ने शैव दर्शनकै एउटा शाखा हो ।

थारू जातीय जीवनदर्शनमा द्वैधता पाइन्छ । एकातर्फ गुरुवाबाको कथा छ भने अर्कातर्फ सिद्धार्थ बुद्धको थेरवादी धारालाई आफ्नो लोकदर्शन मान्ने धारणा रहेको छ । गुरुवावक जलमौटीअनुसार सम्पूर्ण जगत् जलबाट सृष्टि भएको हो । थकाली हब अनुसार आफ्ना दिवङ्गत पितृहरू नै अदृश्य शक्ति हुन् र ती यही धर्तीमा आफ्नै बस्ती र वंशको हेरचाह गर्दै पहाड, गुफा र जङ्गलमा बस्दछन् । प्रेतात्माका रूपमा रहेका पितृलाई देवता मान्ने सोच प्राचीन बोन दर्शनको प्रभाव हो । प्रकृतिका चारतत्त्व हावा, पानी, माटो र ढुङ्गा हेरी पुर्खाले बस्ती बसालेको कुरा थकाली लोकदर्शनमा पाइन्छ । बानर तथा वनदेवीबाट मान्छेको उत्पत्ति र विकास भएको भन्ने दृष्टिबोध थकाली वेद- हबले पनि दिएको छ ।

प्रकृतिका शक्तिमाता वनदेवी, संसारी माई या बाजे-बज्यैलाई पूजनीय ठान्ने मगर जातिले पनि भाँक्रीलाई आफ्नो रक्षक मान्दछन् । उनीहरूमा मातृपूजक संस्कार पाइन्छ, जो बोन परम्परा हो र पछि नेपाली लोक-जीवनमा प्रचलित हुँदै आएको थियो । त्यही क्रममा बाजे-बजुलाई पुज्ने र तिनीहरूलाई शिवशक्ति मान्ने धारणासमेत पाइन्छ । आलम देवीका नाममा विद्याकी देवी, मनकामना माईका रूपमा इच्छाकी देवी र धनकी देवीका रूपमा धनेश्वरी माईलाई समेत मगरी लोकजीवनमा ठाउँ दिइएको छ । यी सबै मातृकाले तीन लोकमा अर्थात् ज्ञानको लोक, पृथ्वी लोक र सम्पत्तिको लोकलाई सञ्चालन गर्दछन् । ऋग्वेदमा पनि त्रिशक्ति माताका रूपमा संसारी माई, वागेश्वरी माई र धनेश्वरी माईको एकत्वमा सर्वव्यापी

आद्यशक्तिको चर्चा पाइन्छ (लुईटेल (अनुवादक), पृ. १००४) । त्रिकोणो देवताः सर्वा ब्रह्माविष्णुमहेश्वरः भनिएका सन्दर्भमा भने त्यो योनिको तान्त्रिक बिम्ब हुन्छ तर त्रिलोके भ्रमणा सन्ति वाग्लक्ष्मी जगदीश्वराः भन्दा उनै शक्तिमाताको आद्य रूपलाई बुझिन्छ । यसरी त्रिदेवीको धारणा विकसित भएको देखिन्छ । त्रि-शक्ति, त्रिनेत्र, त्रिलोक, त्रितत्त्व, त्रिगुण, त्रिनीति, त्रि-वेद, त्रि-देव, त्रि-रत्न, त्रिकाल, त्रियोग र त्रिपिटक जस्ता युगम स्मरणीय रहेका छन् । परन्तु मगरी जीवनदर्शन कुनै शास्त्रीय आधारमा स्थापित छैन । प्रकृतिपूजक, मातृप्रधान संस्कारयुक्त देखा पर्दछ र यो पनि शैव दर्शनकै एउटा शाखा हो ।

लोकदर्शनको एउटा अर्को महत्त्वपूर्ण क्षेत्र लोकाख्यान, गीत र उखानलाई मान्ने गरिन्छ । स्रष्टाविनाको सोच बनेर व्यक्त हुने लोक साहित्य या लोकवार्तामा मात्र होइन, लोक-प्रविधिको प्रारम्भ र विस्तार कसले, कहिले, कसरी गरे भन्ने किटान गर्न निकै गाह्रो पर्दछ । लोकले रचेको, लोकभावना अनुरूप प्रयोग भई आएको र लोकले जोगाएको दृष्टिकोण एवम् अनुभवको त्यस विविधतामा रहेका अनेकौं विचार र धारणा एवम् हेराइहरू नै लोकदर्शन बन्न पुगेका पाइन्छन् । लोकजीवनमा शास्त्रीय निरीश्वरवादभन्दा खाने बुद्धि शिला र मन्त्र भन्नु अथवा ढुङ्गा रातो पेट तातो भन्नुमा उस्तै भाव विस्तार एवम् प्रवाहित भएको हुन्छ । मरेपछि डुमै राजा भन्दा होस् या मर्दा लानु केही छैन भन्दा होस्; दुवैले जीवनका सुकर्म र कुकर्म यही धरतीमा सिद्धिन्छन् भन्ने विचार नै व्यक्त गरेका हुन्छन् । हात्तीका दुईओटा दाँत भन्दा देखाउने दाँत र चपाउने दातको पृथक्ता मात्र औल्याएको नभई ठुला-ठालुको वास्तविकता देखिने र नदेखिने प्रकारका हुन्छन् भन्ने लाक्षणिक अर्थतर्फ पनि हामीलाई लैजान्छन् । यस्ता अनेकौं उखानहरू हाम्रो लोकसाहित्यमा छँदै छन् र ती प्रायः भौतिक यथार्थको अनुभव जन्य ज्ञान बनेर सङ्गृहित दृष्टिबोध हुन् लोकदर्शन ।

लोकदर्शनमा रहेको एउटा अर्को दृष्टिकोण नाथ सम्प्रदायका रूपमा परिचित छ । यसलाई कतिपयले सन्त दर्शन भनी व्याख्या गर्ने गरेको पाइन्छ । नाथ सम्प्रदाय शैव दर्शनकै धार्मिक धारणामा रहेको सुधारवादी सोचको योगाचारी धारा हो र यसले आफ्नो मूल गुरुका स्थानमा शिवलाई नै आदिनाथ भनी राखेको छ । शिवभूमि नेपाल, पशुपतिनाथको देश र गोरखनाथको तपोभूमि भन्दै हाम्रो हिमाली भूखण्डलाई महिमामण्डित गरिन्छ । आदिनाथ शिवदेखि बुद्धसम्मलाई समेटेर यसले शाक्त, शैव र ब्रह्मदर्शनलाई मात्र होइन, बौद्ध दर्शनको समेत समन्वय गरी-आत्मवत् सर्वभूतेषु यः पश्यति सः पण्डितः भन्दै भौतिक पदार्थलाई नै आत्मतत्त्वको

स्थान र महत्त्व दिदै आएको छ । सन्त साहित्यमा वैष्णवधारा पनि छ र त्यसले अवैदिक नेपाली सोचलाई वैदिक परम्परासँग समन्वित गर्दै आएको पाइन्छ । सिद्ध, सन्त र योगीहरूको जनकल्याणकारी कर्महरूलाई विषयगत क्षेत्रमा विस्तार गरेको इतिहास नेपाली चिन्तन परम्परामा स्थापित छ । नाथ शिव हुन् र अनाथ संसारका सम्पूर्ण जीव हुन् भन्ने धारणासँगै शिवत्वलाई मानवकल्याणको कर्म स्वीकार गर्नु नाथ सम्प्रदायको दृष्टिबोध हो । नाथ सम्प्रदायले आराध्य पुरुष गोरखनाथलाई मानेको देखिन्छ । यद्यपि आदिनाथ शिवपछि मीननाथ या मत्स्येन्द्रनाथ र गोरखनाथको क्रम जोडी कामरूपी गोर्खाली र नेपाली भनेको पनि भेटिन्छ । सिद्ध परम्परामा उल्लेख गरिने कतिपय नामहरू आख्यानपरक लाग्दछन् र कतिपय त एकै व्यक्तिलाई फरक-फरक मिथकानुरूप नाम दिएकोतर्फ पनि विद्वान्हरूले ध्यानाकर्षण गराएका छन् । प्रबोधचन्द्र त मीननाथ अथवा मत्स्येन्द्रनाथ र लुङ्पालाई एउटै मान्दछन् (बागची, (इ.सं. १९३४), पृ. ६६) । मीननाथ या मीनपाका गुरु कुकुरिपा रहेको र मीनपाको छोरा मत्स्येन्द्र भनी राहुलले उल्लेख गरेको भेटिन्छ (साङ्कृत्यायन, ई.सं. १९३७, पृ. १३५) । नेपाली समाजमा मीननाथलाई अवलोकितेश्वर भनेर बौद्धपरम्परामा पूजा गर्ने चलन छ । वास्तवमा लोकदर्शन र संस्कृतिको व्यापकता र गहिराइ नियाल्दा चौरासी सिद्धमध्ये को को ऐतिहासिक पुरुष थिए र ती कुन कुन जातीय सम्प्रदायका थिए भन्ने निक्योल गर्न निकै गाह्रो छ । अझ थप कुरा त यी सिद्धहरू कुन कुन समयमा कहाँ कहाँ पुगे र बसे भन्ने कुराको खोज भनै अष्टेरो लाग्दछ । किनकि उनीहरूले आ-आफ्नो जातीय सनातन परम्परा त्यागेर योगी, सिद्ध र मुनि भएका थिए र नयाँ सन्त धर्म रचेका थिए ।

४. निष्कर्ष

यसरी सरसर्ती हेर्दा नेपाली दर्शनको ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्यमा छोटो मुख्य दृष्टिकोण, व्याख्या एवम् विश्वासहरू रहेका देखिन्छन् । पहिलो नेपाली चिन्तन दृष्टि पोतवादी रह्यो र त्यसलाई नै पछि पछि आएर बोन दर्शनको चिहारीमा हेरियो । बोन दर्शनको पछिल्लो रूप धार्मिक विश्वासको तान्त्रिक दृष्टिकोण बन्न पुगेको भए पनि प्रारम्भमा यसले सम्पूर्ण जगत् र जीवनलाई भौतिक आधारमा नै निर्मित, विकसित र सञ्चालित देख्दथ्यो । यही लोकमान्यताका आधारमा लोकायत धारणा हुर्कियो । आफ्नो प्रारम्भिक यात्रा नै ज्ञानको द्वन्द्वात्मक प्रतिवादबाट अगि बढ्दा-बोन, लोकायत, चार्वाक जस्ता नामले लगभग एउटै भौतिक यथार्थलाई अँगाल्ने दृष्टिकोणलाई

जनाउँदै आयो । यसले आफ्नो लौकिक धारणालाई पुष्टि गर्दा तार्किक-यथार्थवादको प्रयोग गरेको देखिन्छ । कतिपय सन्दर्भ तान्त्रिक तरिकायुक्त रहेको भए पनि पछि शाक्त, शैव, हिन्दु, बौद्ध दृष्टिबोधका प्रभावमा धार्मिक कर्मकाण्डलाई समेत अँगाल्न पुगेको छ । मातृप्रधान समाज रहेका वेलामा शक्तिस्वरूपा देवी माताको महिमा गान गर्दै शाक्त धारणा हुर्कियो । परन्तु पछि त्यस दर्शनमा पनि भौतिकवादी यथार्थलाई भन्दा भावनापरक रहस्यलाई महत्त्व दिँदै जाने क्रममा देवी पूजाको संस्कृतिस्वरूप शाक्त धर्म दर्शन पैदा भयो र त्यसैलाई अलौकिकतातर्फ डोच्याउँदै लगियो । शाक्त धारणापछि शैव दर्शनले प्राचीन बोन परम्परा र शाक्त धारणालाई समन्वय गरी सृष्टिको बिम्ब नै योनि र लिङ्गलाई जोडेर लग्यो । शैव दर्शनले पनि सुरुमा मूलतः प्रकृतिपरक धारणालाई अँगालेको थियो । पछि ब्रह्मदर्शनको रहस्यवादी व्याख्या र तर्कबाट विचलित भई शिवको कल्याणकारितालाई देवताको पनि देवताका रूपमा स्थापित गरी व्याख्या गर्न थालियो । शैव दर्शन ऋग्वेदकालसम्म नेपाली भूमि, किरात देश-को कुरा थियो । पछि विदेह अर्थात् जनकपुरिया ब्रह्मवादले लपेट्दै गएपछि दक्षिण एसियाली समाजमा विस्तारित भएर गयो । ब्रह्मदर्शनको व्याख्या वेदान्तका नामबाट हिन्दु सनातनी शास्त्रका रूपमा गर्न थालेपछि शिव दर्शनलाई किराती चिन्तन मान्ने छाडियो । फलस्वरूप प्रकृतिपूजक बोन, मातृत्वपूजक शाक्त र मानवकल्याणमा केन्द्रित शैव दर्शनलाई नै ब्रह्मको अद्भुत लीला भन्न र मान्न थालियो । कट्टरता र हठका विच वैचारिक द्वन्द्व चल्दै जाँदा सुधारवादी भावका साथ कपिलको साङ्ख्य र बुद्धको मानवतावादी दर्शनले नेपाली समाजलाई टम्म समात्‍यो । बौद्ध चिन्तनमा वैदिक र अवैदिक दुवै दृष्टिकोणको मिश्रण देखा पर्दछ । यद्यपि बौद्ध दर्शनलाई नै पनि पछि रहस्यवादी धारामा लग्दै तान्त्रिक, मान्त्रिक, लौकिक, अलौकिक बताउँदै विविध यान विस्तार गरिए । फलतः नेपाली षड्दर्शनको व्यावहारिक यथार्थ क्रमशः घट्दै गयो र धार्मिक पन्थहरूमा परिणत भयो । तर पनि प्रारम्भिक दृष्टिबोधका कुराहरू अबै पनि छुट्टै छन् ।

सन्दर्भ ग्रन्थ

- ओशो (२०६९), शिवसूत्र, काठमाडौँ : मधुवन प्रकाशन ।
 कावाकिता (२०४७), नेपालका जातिहरू, काठमाडौँ : च्वसापासा ।
 किरण, मोहन वैद्य (२०७४), हिमाली दर्शन, ललितपुर : साभा प्रकाशन ।
 चेमजोङ, इमानसिङ (२०५९) किरातको वेद : किरात मुन्धुम, याक्थुम चुम्लुङ ।
 ठाकुर, रामनरेश (२०२६), नेपाल देश और संस्कृति, पटना : राष्ट्र भाषा परिषद् ।
 तामाङ, परशुराम (२०५९), तामाङ जाति, काठमाडौँ : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

- दीक्षित, मदनमणि (२०६६), त्यो युग, क्यानडा : देव इन्टरनेशनल ग्रुप ।
 देवकोटा, माधवप्रसाद (अनु.) (२०३०), ईशादि नौ उपनिषद्, काठमाडौं : ने.रा.प्र.प्र. ।
 नेभा, बालकृष्ण (अनुवादक), (२०७०), भारतीय दर्शन, काठमाडौं : लेखक स्वयम् ।
 पराजुली, विष्णुप्रसाद शर्मा (२०७५), डोल्पो : विश्वको जीवित सङ्ग्रहालय, काठमाडौं :
 भुँडीपुराण प्रकाशन ।
 पाण्डे, रुद्रराज (२०५०, भाग- १), सन्त दर्शन, काठमाडौं : रुद्रराज साहित्य सेवा
 समिति ।
 पुष्पलाल (२०२६), नयाँ जनवादी कार्यक्रम, बनारस : नेकपा ।
 पौडेल, देवराज (अनुवाद), (२०४२), चरकसंहिता, काठमाडौं : पाठ्यक्रम विकास केन्द्र ।
 प्रभात, विष्णु (२०७४), दर्शनबोध, काठमाडौं : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
 प्रश्रित, मोदनाथ (२०७०), दर्शन दृष्टिकोण, ललितपुर : माइलस्टोन प्रकाशन ।
 वागची, प्रबोधचन्द्र (सन् १९३४), कौलज्ञान निर्णय, कलकत्ता: संस्कृत सिरिज ।
 बुल्के, फादर कामिल (सन् १९९४), अङ्ग्रेजी हिन्दी कोश, नई दिल्ली : एस. चन्द एन्ड
 कम्पनी ।
 बूढा मगर, हर्षवहादुर (२०४९), किरात वंश र मगरहरू : एक ऐतिहासिक सर्वेक्षण,
 काठमाडौं : उन्नति बोहोरा ।
 भट्ट, विद्यानाथ (२०६९), तन्त्रालोक, काठमाडौं : श्रीमती भट्ट ।
 मौर्य, देवीप्रसाद (सन् २००५), भारतीय लौकिक चिन्तन और चार्वाक, नईदिल्ली ।
 राजकर्णिकार, घनश्याम (२०७१), बुद्ध ज्योतिका केही रस्मी, काठमाडौं : बौद्ध ज्ञानन
 मण्डल ।
 रेग्मी, ऋषभदेव (२०३४), प्राच्य दर्शन परिचय, काठमाडौं : पाठ्यक्रम विकास केन्द्र,
 त्रि.वि. ।
 लुईटेल, तिलकप्रसाद (अनुवादक), (२०६३), ऋग्वेद, काठमाडौं : विद्यार्थी पुस्तक
 भण्डार ।
 शर्मा, जनकलाल (२०५२), जोशमनी सन्त परम्परा र साहित्य, ललितपुर : साभा
 प्रकाशन ।
 शर्मा राणाप्रसाद (?), पौराणिक कोश, वाराणसी : ज्ञानमण्डल लिमिटेड ।
 सांकृत्यायन, राहुल (सन् १९३७), पुरातत्त्व निबन्धावली, इलाहाबाद : इन्डियन प्रेस ।
 सेक, साम् भान (सन् २०११), तिब्बत ए हिस्टोरी, याले : युनिभर्सिटी प्रेस ।

भौतिकवादी चार्वाक दर्शन

प्रा.डा. देवीप्रसाद सुवेदी

१. विषय प्रवेश

मानवजातिको आधुनिक विकाससम्बन्धी इतिहासको सर्वाधिक बौद्धिक उपलब्धि दार्शनिक चिन्तन रह्यो । मानिसले आफू बाँचेको समयको मात्र नभई त्यसभन्दा पूर्व र परको जीवन-जगत्को अवलोकन, निरीक्षण, चिन्तन र मनन गरेर निकालेको सारभूत ज्ञानलाई दर्शनका रूपमा व्यक्त गर्‍यो । बाह्य इन्द्रियग्राह्य जीवन-जगत्भन्दा पर अर्को अप्रत्यक्ष जीवन जगत् पनि छ वा छैन ? भए त्यसको प्रकृति र अवस्था के-कस्तो छ ? अनि मानवजीवनसँग त्यसको के सम्बन्ध छ ? जस्ता प्रश्नहरूको खोज, अन्वेषण र अनुसन्धानमा मानिसले हजारौं वर्षदेखि आफ्नो बौद्धिक शक्तिको प्रयोग गर्दै आएको छ । आज पनि त्यसको क्रम रोकिएको छैन र यो जीवन-जगत् रहस्यात्मक प्रश्नहरूको घेरामा अद्यापि छँदै छ ।

महाभारतीय सन्दर्भमा पाण्डवहरूको वनवासको एउटा क्षणमा युधिष्ठिरलाई यक्षले एक सय प्रश्नहरू सोधेको थियो । तीमध्येको एउटा प्रश्न थियो - 'आश्चर्य के हो ?' उत्तरमा युधिष्ठिरले भने- 'प्राणीहरू प्रतिदिन यमलोकमा जान्छन् । तर जो बाँकी छन्, ती बाँच्न चाहन्छन् । यसभन्दा आश्चर्यको कुरा अरु के हुन सक्छ ?'

महाभारतकालमा उठेको जीवन र मृत्युबारेको उक्त रहस्यात्मक चिन्तनले आज पनि मानिसलाई गम्भीर किसिमले सोचन बाध्य तुल्याएको छ र त्यो क्रम अनवरत रूपले चलिरहेकै छ । यही जीवन-जगत्को रहस्यका विषयमा सोच्ने क्रम आर्यसभ्यताको उदयसँगै भएको थियो र कपिल, कर्णाद, गौतम, जैमिनि, पतञ्जलि, बुद्ध, बृहस्पति, शङ्कर आदिले आफ्ना दार्शनिक चिन्तनहरू प्रतिपादन गरेका थिए । उपर्युक्त चिन्तनहरूकै

विचमा आफ्नो पृथक् मौलिकता साथ चार्वाक दर्शनले जन्म लिएको पाइन्छ । प्रस्तुत लेख त्यही चार्वाक दर्शनको केन्द्रीयतामा रचिएको छ ।

२. चार्वाक, बृहस्पतिमत र लोकायत

चार्वाक मतलाई बुझाउने अरू दुई नाम पनि प्रचलित छन्- लोकायत र बृहस्पतिमत वा बार्हस्पत्य । 'सर्वदर्शनसङ्ग्रह'कारले 'बृहस्पतिमतका अनुयायी नास्तिकशिरोमणि चार्वाक'^१ भन्दै चार्वाकको दर्शन बृहस्पतिमतमा आधारित रहेको उल्लेख गरेका छन् । आफ्नो मतलाई पुष्टि दिने क्रममा उनले 'यी सबै कुरा बृहस्पतिले पनि भनेका छन्'^२ भन्दै पटक-पटक बृहस्पतिको नामको उल्लेख गर्नुले यस चार्वाकमतका प्रतिपादक बृहस्पति थिए भन्ने स्पष्ट हुन्छ । यसका अतिरिक्त महाभारत 'वनपर्व'^३ मा पनि बृहस्पतिमतको चर्चा गरिएको पाइन्छ ।

ती नास्तिक दर्शनका प्रतिपादक बृहस्पति को थिए ? यस विषयमा दर्शनशास्त्रका विश्लेषकहरू पनि त्यति स्पष्ट छैनन् । बृहस्पतिको उल्लेख सर्वप्रथम ऋग्वेदले गरेको पाइन्छ । ऋग्वैदिक देवताहरूको स्तुतिका क्रममा बृहस्पतिको नाम अग्रपङ्क्तिमा आउँछ । ऋग्वेदमा बृहस्पतिको स्तुति एघारओटा सूक्तमा गरिएको छ र दुईओटा सूक्तमा उनको स्तुति इन्द्रसँग जोडेर गरिएको छ ।^४ उनको स्तुति पचास पटक ब्राह्मणस्पतिका नामबाट पनि गरिएको छ । तर पनि ऋग्वेदमा यी देवताको भौतिक स्वरूप स्पष्ट छैन ।

'लोकायत' शब्द पनि चार्वाकको अर्को नाम हो । लोकायत शब्द-लोकेषु आयतः यसरी व्युत्पन्न हुन्छ । लोकजीवनमा प्रचलित हुनाले यसको नाम लोकायत रहेको पाइन्छ । मध्वाचार्यले आफ्नो ग्रन्थमा 'लोकप्रसिद्धभन्दा बाहेकको वस्तु (पदार्थ) लाई अस्वीकार गर्ने हुनाले लोकायत भनिएको हो'^५ भनेका छन् ।

चौधौँ शताब्दीका जैन भाष्यकार गुणरत्नले आठौँ शताब्दीका हरिभद्रको 'षड्दर्शन समुच्चय' ग्रन्थमाथि गरेको टीकामा 'लोकायत' (वा लोकायतिक) को उल्लेख गर्ने सन्दर्भमा यस शब्दले 'विवेक र क्षमता

१ मध्वाचार्य, सर्वदर्शनसङ्ग्रह (अनु.गोविन्द सूरि), बम्बई : खेमराज श्रीकृष्णदास, १९९७, पृष्ठ २ ।

२ पूर्ववत्, पृ. १० ।

३ महाभारत, वनपर्व (गीताप्रेस गोरखपुर, पाँचौँ वि.सं. २०४५) ३२:६०-६१ ।

४ ऋग्वेदसंहिता, (चौखम्बा संस्कृत ग्रन्थमाला- ९९, १९६६) ।

५ मध्वाचार्य, पूर्ववत्, पृ. २ ।

नभएको साधारण मानिसहरूको आचरण गर्ने' अर्थमा लोकायत शब्द प्रयुक्त भएको कुरामाथि देवीप्रसाद चट्टोपाध्यायको टिप्पणी पाइन्छ।^१

शङ्कराचार्य (इसाको आठौँ शताब्दी) ले 'ब्रह्मसूत्र' ग्रन्थको आफ्नो भाष्यमा 'प्राकृताः जनाः' भनेर असभ्य साधारण मानिसहरूका अर्थमा लिई लोकायतका अनुयायी (लोकायतिकाः) हरूलाई तिनै साधारण मानिसका समकक्षीका रूपमा अर्थात्एका थिए।

देवीप्रसाद चट्टोपाध्यायले 'तर्करहस्यदीपिका- ३००' मा उल्लिखित चार्वाक शब्द 'चर्व' धातुबाट चवाउनु वा खानु अर्थमा बनेको हो भन्ने तर्क राख्दै यस अंशमा जुन विचित्र प्राणीहरूको वर्णन गरिएको छ; तिनीहरू केवल खाने-पिउने वस्तुको प्राप्तिका लागि गीत गाउँदै हिँड्थे। यसैले त्यस समूहको नाम चार्वाक समूह राखियो^२ भनेका छन्।

नाम र त्यसलाई बुझाउने शब्दको व्युत्पादन जसरी गरिए पनि चार्वाक शब्द एउटा दर्शन वा मत विशेषको प्रतिपादकका अर्थमा रूढ भइसकेको हुँदा यस लेखमा चार्वाक दर्शन नै भनेर उल्लेख गरिएको छ।

३. चार्वाक र अन्य भारतीय दर्शन

पौरस्त्य चिन्तनपरम्परालाई पनि दुई धारामा छुट्ट्याउँदा एउटा धारा आस्तिकवादी र अर्को धारा नास्तिकवादी गरी दुई परम्परा प्राचीन समयदेखि चल्दै आएका पाइन्छन्। त्यस्तै आत्मा, ईश्वर, परलोक जस्ता अभौतिक कुरालाई अस्वीकार गर्ने र पाँच भौतिक तत्त्व (पृथ्वी, जल, वायु, प्रकाश र आकाश) बाहेक अन्य वस्तुको अस्तित्व नमान्ने भौतिकवादी चिन्तनगत विभाजनका कारण अभौतिकवादी र भौतिकवादी दर्शनका रूपमा विभाजित भएको पाइन्छ। अर्कातिर भौतिक देहबाहेक अर्को देह (आत्मा) को अस्तित्व देख्ने र भौतिक देह नै आत्मा हो भन्ने देहात्मवादी चिन्तनका कारण पनि भारतीय दर्शन विभाजित भएको पाइन्छ। यस प्रकार विभाजित चिन्तनपरम्परामा साङ्ख्य, पातञ्जल योग, न्याय, मीमांसा, वैशेषिक, शैव, रामानुज, पाशुपत, पाणिनीय, प्रत्यभिज्ञा, अद्वैत (वेदान्त) दर्शनहरू आस्तिक दर्शन मानिन्छन् भने चार्वाक, बौद्ध र अर्हत (जैन) नास्तिक दर्शन मानिन्छन्। साङ्ख्यदर्शनलाई भौतिकवादी वा नास्तिकवादी मान्ने पनि एक थरी विद्वान् छन्। तापनि यस लेखमा भौतिकवादी दर्शनका

१ देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, लोकायत (अनु. वृज शर्मा), राजकमल प्रकाशन, दिल्ली २००५, पृ. ६२।

२ देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, लोकायत (अनु. वृज शर्मा), राजकमल प्रकाशन, दिल्ली २००५, पृ. ६२।

रूपमा चार्वाक बौद्ध र अर्हतलाई मात्र लिइएको छ। उपर्युक्त तीन नास्तिकवादी दर्शनका बिचका मत भिन्नताका विषयमा छोटो चर्चा गरौं।

आत्मा, मोक्ष, परलोक जस्ता वैदिक अध्यात्मविद्याका विषयमा विरोधी मत राख्नाले चार्वाक, बौद्ध र जैन (अर्हत) तीन नास्तिक दर्शन मानिएका हुन्। उपर्युक्त तीन दर्शनमध्ये चार्वाक दर्शन आत्मा, मोक्ष, इहलोक-परलोक जस्ता विषयमा प्रत्यक्ष प्रमाण मात्र मान्दछ भने बौद्ध दर्शन प्रत्यक्ष र अनुमान दुई प्रमाण मान्दछ। तेस्रो अर्हतदर्शन प्रत्यक्ष र अनुमानका अतिरिक्त आगम (शास्त्र)लाई पनि प्रमाण मान्दछ।

मोक्षका विषयमा चार्वाक दर्शन देहको विनाश वा अन्त्य नै मोक्ष हो^३ भन्दछ। बौद्धमतमा सम्पूर्ण संसार क्षणिक छ र स्थिर वासनाबाट छुटकारा मोक्ष हो।^४ जैन दर्शनका अनुसार 'कर्मको पूर्णतः उच्छेद नै मोक्ष हो।'^५

उपर्युक्त भिन्नताका आधारमा चार्वाक दर्शन बौद्ध र आर्हत दर्शनभन्दा नितान्त भिन्न धारणा राख्ने दर्शन हो भन्ने स्पष्ट हुन्छ। बुद्धको जीवन-जगत्लाई हेर्ने दृष्टिकोण प्रतीत्य समुत्पादमा (क्षणिकवाद)मा आधारित थियो। समस्त वस्तु दुःखात्मक हुन्, प्रत्येक वस्तु क्षणिक छन् र क्षणिक हुनाले तिनको अन्य वस्तुसँग सादृश्य नहुँदा ती स्वलक्षण हुन् र सम्पूर्ण वस्तुहरू शून्य हुन् भने भावनात्मक चतुष्टयमा बुद्धको दर्शन आधारित रह्यो। आर्हत दर्शनले क्षणिकवादी बौद्ध मतको खण्डन गर्दै भन्यो :

'आत्मालाई क्षणिक मान्ने हो भने क्रियाको पहिलो क्षणमा नै त्यो नष्ट हुन पुग्छ। पछिल्लो कालमा हुने फलोत्पत्तिको अवस्थामा आत्मा रहँदैन भन्ने पनि सम्भव छैन। किनभने एउटाले कर्म गर्ने र अर्कोले त्यसको फल भोग्ने हुनै सक्दैन।'

बौद्धमत चार्वाक मतभन्दा पछिको हो। ईश्वर, आत्मा, परलोक आदि वेदसम्मतका विरोधी भएर पनि बौद्धमतले भैं चार्वाकमतले आफ्नो मतलाई पुष्टि दिने कुनै सैद्धान्तिक आधारको निर्माण गर्न सकेन। यसैले बुद्धको शिष्यसमूहमा रहेका चार्वाक अनुयायी पनि बुद्धकै शिष्य बनेर बसे। भनिन्छ बुद्धले ती शिष्यहरूलाई चार्वाकका पक्षमा जानबाट रोके। बुद्धघोषले त चार्वाकलाई वितण्डावादी (अतार्किक विचारवादी) समेत भने।

३ मध्वाचार्य, पूर्ववत् पृ. ५।

४ पूर्ववत्, पृ. ४६।

५ पूर्ववत्, पृ. ७६।

६ पूर्ववत्, पृ. ४६।

आत्माको अस्तित्वलाई नमाने पनि प्रकारान्तरले बुद्धमतले आत्मालाई यसरी भिन्न रूपमा प्रस्तुत गरेको विचार राहुल साङ्कृत्यायनले उल्लेख गरेका छन् :

‘यद्यपि बुद्धले पुनर्जन्मलाई नित्यस्वरूप आत्माको एक शरीरबाट अर्को शरीरमा हुने आवागमनलाई अस्वीकार गरेका थिए। तापनि उनले पुनर्जन्मलाई पूरै अस्वीकार नगरी पुनर्जन्मलाई प्रतिसन्धि (शृङ्खला) का रूपमा लिए। अर्थात् नाश र उत्पत्तिको शृङ्खलासँग जोडिएर जसरी शरीरमा जीवनप्रवाह हुन्छ, त्यसरी नै त्यस शृङ्खला (प्रतिसन्धि)को जोड एक शरीरबाट अर्को शरीरमा हुन्छ।’^१

बुद्धको दर्शन मूलतः प्रतीत्यसमुत्पाद (क्षणिकवाद) का रूपमा धेरै क्रान्तिकारी थियो; जसको आशय संसार, समाज र मानिस सबै क्षण-क्षणमा परिवर्तनशील छन् भन्ने हो।

बुद्धकालीन समाजमा आर्थिक विषमता निरन्तर रहँदाकै स्थितिमा बुद्धले वर्ण व्यवस्था र जातीय विभेदलाई हटाउने इच्छा गरेका थिए। तर यथार्थमा सामाजिक विषमता नहटे पनि यसले निम्नवर्गका मानिसहरूको सद्भाव बौद्ध धर्मप्रति बढ्न थाल्यो। बुद्धका प्रमुख शिष्यहरूमा तात्कालिक राजामहाराजा, साहु-महाजन आदि सामन्तहरू पनि थिए। त्यसप्रति इङ्गित गर्दै साङ्कृत्यायन लेख्छन् :

वर्गीय दृष्टिबाट विचार गर्दा बौद्ध धर्म शासकवर्गका विचौलियाहरूको मध्यस्थतामा चलेको थियो। त्यो वर्ग आफ्नो स्वार्थलाई नहटाईकन आफूलाई न्यायको पक्षपाती देखाउने प्रयत्न गर्दथ्यो।^२

राहुल साङ्कृत्यायनको उपर्युक्त कथनले बुद्धकालीन सामाजिक अवस्था र त्यसले बुद्धका चिन्तनमा पारेको प्रभावको चित्रण गरेको छ। तर बुद्धका उपदेशहरूले पछिल्लो युगमा आएर पाएको दार्शनिक उचाइ सामाजिक वर्गभेद र जाति भेदभन्दा माथि रहेको र त्यसले व्यापकता प्राप्त गरेको सन्दर्भलाई समय सीमाभन्दा बाहिर हेर्नुपर्ने हुन्छ। साङ्कृत्यायनका बुद्धदर्शनसम्बन्धी पछिल्ला रचनाहरू यस सत्य-तथ्यको निकट पुगेका पनि छन्। तर आश्चर्यको कुरा के भने चार्वाक मत भौतिकवादी पूर्वीय चिन्तनमा बुद्धमत र अर्हत्तमभन्दा धेरै अग्रणी भईकन पनि यसले लोकजीवनलाई ज्यादै कम आकर्षित गर्न सक्यो। यसको प्रामाणिक ग्रन्थ र वस्तुगत आधार नहुँदा र उपलब्ध सामग्रीको पनि उपर्युक्त विवेचना हुन

१ राहुल साङ्कृत्यायन, दर्शन दिग्दर्शन (किताबमहल इलाहाबाद- १९९४), पृ. ५३९।

२ पूर्ववत्, ५३९-४०।

नसक्दा यस मतले लोकजीवनलाई आत्मसात् गर्न सकेन । यसको कारण खोतल्दै चट्टोपाध्याय लेख्छन् :

‘यस (चार्वाक मत) को इतिहासको पुनर्निर्माण गर्नमा मुख्य अवरोध यससँग सम्बद्ध सामग्री उपलब्ध नहुनाको कारणले उत्पन्न भएको हुन सक्छ । के भन्नु अतिशयोक्ति हुने छैन भने लोप भएको लोकायतका सम्बन्धमा अनिश्चितताको समुद्रमा निश्चित उपलब्ध सूचना यो मात्र हो—लोकायतसम्बन्धी मूल लेख नै छैन । आधुनिक विद्वान्हरू त यस प्रकारका लेखहरू कुनै समयमा थिए भन्ने कुरामा पनि सहमत हुन सकिरहेका छैनन् ।’^३

वस्तुतः विश्वका सबैजसो दर्शन, मत वा चिन्तनहरू समकालीन युगका वैचारिक प्रतिबिम्ब हुन् । चार्वाकमतको उदय पनि आफ्नो युगको आध्यात्मिक प्रत्ययवादी चिन्तनको चापमा भएको अनुमान गर्नु असहज छैन । डा. राधाकृष्ण लेख्छन् :

‘चार्वाक दर्शन त्यस युगलाई बलात् थिचिरहेको भूतकालको बोझबाट छुटकारा दिलाउन गरिएको एक हठधर्मी प्रयत्न थियो । त्यसमा भौतिकवादले ठुलो सहयोग गर्‍यो; जसबाट दार्शनिक कल्पनालाई निर्माणात्मक प्रयासनिम्ति स्थान दिन सकियोस् ।’^४

चार्वाक मतले पछिल्लो युगमा आएर लोकप्रियता नपाउनु र यसको विस्तार नहुनुमा के पनि कारण हुन सक्छ भने आध्यात्मिक प्रत्ययवादी दर्शनहरूले विवेचना गरेभैं यसले भौतिकवादी मतको प्रतिपादन गहिराइमा पुगेर गर्न सकेन । यसले विवेचना गरेको भौतिकवादी दृष्टिकोण सतही र कतिपय प्रसङ्गमा उट्पट्याड खालको रह्यो र जीवन-जगत्को विवेचना गर्नमा यो पछाडि पयो । यसले न त आधुनिक पाश्चात्य भौतिकवादी दर्शनले भैं जीवन-जगत्बारे विश्लेषण गर्न सक्यो, न अन्य भारतीय अध्यात्मशास्त्रले भैं चिन्तनको गहिराइ लिन सक्यो । तर पनि यस मतलाई दार्शनिक मध्वाचार्यले आफ्नो ग्रन्थ ‘सर्वदर्शनसङ्ग्रह’ मा अन्य आध्यात्मिक दर्शनहरूसँगै ‘चार्वाक दर्शन’का नामले प्रथम क्रममा समावेश गरे ।

४. मध्वाचार्य

चौधौं शताब्दीका दक्षिण भारतीय विद्वान् मध्वाचार्य आफ्ना पूर्ववर्ती अद्वैत वेदान्तका प्रणेता शङ्कराचार्यका शिष्य थिए । बुद्धकालभन्दा अगाडिको

३ देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, पूर्ववत्, पृ. ६ ।

४ राधाकृष्णन्, भारतीय दर्शन (अनु. नन्दकिशोर) (राजपाल एन्ड सन्स, दिल्ली, १९९५) पृ. २२९-३० ।

भौतिकवादी चार्वाक चिन्तन र यसका प्रस्तोता मध्वाचार्यका विच भन्डै दुई हजारभन्दा बढी वर्षको अन्तर पाइन्छ। मध्वाचार्यका विषयमा विश्वकोशबाट प्राप्त सामग्रीको उद्धरण चट्टोपाध्यायले यस प्रकार दिएका छन्

‘आफ्ना भाइ सायणभैं मध्वाचार्य पनि विजयनगर साम्राज्यका संस्थापक मन्त्री थिए। के पनि मानिन्छ भने यस साम्राज्यको स्थापनाका निम्ति उनले मध्ययुगको एक मठबाट धन प्राप्त गरेका थिए।’^१

उपर्युक्त स्रोतबाट मध्वाचार्य राजनीतिक गतिविधिमा पनि सक्रिय रहेको बुझिन्छ। उनी राज्यव्यवस्थाका संस्थापक उच्च राजनीतिक व्यक्ति भएर पनि उनको पूर्ण लगाव शाङ्कर वेदान्त दर्शनमा थियो र उनले ‘पूर्णप्रज्ञ दर्शन’ नामक वेग्लै दर्शनको प्रतिपादन पनि गरेका थिए। उनको ‘पूर्णप्रज्ञ दर्शन’ उनकै ग्रन्थ ‘सर्वदर्शनसङ्ग्रह’ मा समाविष्ट गरिएको छ। आफ्नै आध्यात्मिक दर्शनका प्रणेता रहेका अभिजातवर्गीय मध्वाचार्यले लुप्तप्रायः रहेको नास्तिकवादी भौतिक मतमा आधारित चार्वाकका विचारहरूलाई ‘दर्शन’का रूपमा आफ्नो ग्रन्थमा कसरी समावेश गरे होलान् ? यो विचारणीय प्रश्न हो। तर यहाँ मध्वाचार्यका विषयमा यति नै चर्चा गरी चार्वाक मतको विषयलाई प्रस्तुत गर्दछु।

५. चार्वाकको भौतिकवादी दर्शन

चार्वाक दर्शन इसापूर्व ७०० भन्दा अघिको नास्तिकवादी भौतिकवादी मत भएको हुँदा यसलाई आधुनिक युगका चार्ल्स डार्विन, हेगेल, मार्क्स-एङ्गल्स आदिद्वारा प्रतिपादित भौतिकवादी दर्शनका परिप्रेक्ष्यमा हेर्नुको कुनै औचित्य छैन। वैदिक कालदेखि चल्दै र स्थापित हुँदै आएका कतिपय पौरस्त्य आध्यात्मिक प्रत्ययवादी दर्शनहरूका सन्दर्भमा चार्वाक दर्शनको विवेचना पनि विस्तारभयका कारण गरिएको छैन। तर पाश्चात्य भौतिकवादका प्रणेता मानिएका युनानी दार्शनिक थेल्सका विषयमा भने छोटो चर्चा गर्नु उपयुक्त ठानेको छु।

(क) थेल्स, उद्दालक आरुणिक र चार्वाक

थेल्स इसापूर्व छैटौँ शताब्दीका ग्रीसेली (युनानी) दार्शनिक मानिन्छन्। सम्भवतः उनको जन्म इसापूर्व ६२४ र मृत्यु ५५० इसापूर्वको वरपर भएको थियो। उनको नाम मनगढन्ते कल्पनाभन्दा यथार्थको निकट रहेर कतिपय वैज्ञानिक खोजसँग जोडिएको पाइन्छ।

१ देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, पूर्ववत्, पृ. १७

युनानको मिलेसस नगरवासी थेल्सको एउटा उपलब्धि सूर्यग्रहणको भविष्यवाणी रहेको छ। उनको जीवनकाल युनानको लिदियाका राजाहरू अल्यातेस र क्रोएससको शासनकालको अवधि मानिन्छ। इसापूर्व ५४६ सार्देइसको पतनभन्दा केही पहिलेसम्म उनी जीवित थिए र त्यसभन्दा अघि नै उनले सूर्यग्रहणको भविष्यवाणी गरेका थिए। थेल्स आफ्नो जीवनकालमा खासै प्रकाशमा आएनन्। उनलाई प्रसिद्धि दिने काम धेरै समयपछि युनानी दार्शनिक अरस्तुले गरेका हुन्। अरस्तुका विचारमा थेल्सको निम्न कथन उनको प्रभावविस्तारको कारण बन्न पुग्यो :

‘प्रत्येक वस्तु जलबाट उत्पन्न हुन्छ र अन्त्य पनि जलमै हुन्छ। यो विश्वको आधार जल नै हो र यो विश्व पानीमाथि तैरिने चेप्टो ढुङ्गाजस्तै हो।’

प्राचीन ग्रीसेली पौराणिक शास्त्रका अनुसार पृथ्वीका प्रत्येक वस्तुको सृजना कुनै जलदेवताले गरेका हुन्। यसमा थेल्सले जलदेवताको सट्टा मात्र जल विश्वको सृजनाका लागि कारण हो भन्ने चिन्तन प्रदान गरे। थेल्सको प्रसिद्धि जलदेवता नामका मिथकीय तत्त्वलाई विश्वसृजनामा कारण देखाउने परम्पराको साटो भौतिक तत्त्व जललाई मात्र कारण देखाउनुमा रह्यो। उनको यस चिन्तन पद्धतिले युरोपेली विचारधारामा परिवर्तन ल्यायो र थेल्स प्रथम भौतिकवादी दार्शनिकका रूपमा स्थापित बने। उनको यस चिन्तनपरम्परालाई मिलेसस राज्यकै अनाक्सिमिन्दर, अनाक्सिमेन्स आदिले अगाडि बढाए।

यहाँ थेल्सको भौतिकवादी दार्शनिक चिन्तनको चर्चा किन गरिएको हो भने ग्रीसेली प्रथम भौतिकवादी चिन्तक थेल्सभन्दा धेरै अघिका दक्षिण एसियाली चिन्तक उद्दालक आरुणिले प्रकृतिविज्ञानका क्षेत्रमा विशिष्ट योगदान गरिसकेका थिए। उद्दालकको योगदान वैचारिकभन्दा बढी प्रयोगात्मक थियो। यसको सटीक उदाहरणका रूपमा ‘छान्दोग्य उपनिषद्’का निम्न प्रसङ्गहरूलाई लिन सकिन्छ :

प्रयोग १

छान्दोग्य उपनिषद्मा उद्दालक आरुणिलाई आत्मा विषयक अवधारणासम्बन्धी जटिल प्रश्नको सामना गर्नुपरेको देखिन्छ। कैकेय (कैकेय देशका) अश्वपति नामका राजाले उद्दालकसँग सोधे— “गौतमजी, तपाईं कुन आत्माको उपासना गर्नुहुन्छ ?”

उद्दालकले भने— “सत्कारयोग्य राजा ! म पृथ्वीरूपी आत्माको उपासना गर्दछु।”

राजाले भने- “निश्चय नै यो पृथ्वी प्रतिष्ठास्वरूप वैश्वानर आत्मा हो; जसको तपाईं उपासना गर्नुहुन्छ। त्यसकारण तपाईं सन्तान र पशुहरूले प्रतिष्ठित हुनुहुन्छ, अन्न भक्षण गर्नुहुन्छ र पुत्रपौत्रादि प्यारो वस्तु देख्नुहुन्छ। जो कोही पनि यस वैश्वानर आत्मालाई पृथ्वी भन्ने भावना गर्दछ; त्यो अन्न उपभोग गर्दछ। जसले पुत्रपौत्रादि वस्तुलाई प्रिय देख्दछ; त्यसका कुलमा ब्रह्मतेज रहन्छ। पृथ्वी वैश्वानर आत्माको पाउ हो। एउटा अङ्ग मात्र बुझेर सम्पूर्ण शरीरलाई बुझ्न सकिँदैन।”^१

उद्दालक आरुणिको आत्मासम्बन्धी ज्ञान एकाङ्गी हो भन्ने राजा अश्वपतिको विचार यसबाट बुझिन्छ। तर अश्वपतिको आत्मासम्बन्धी बुझाइ याज्ञवल्क्य आदिले मानेको अप्रत्यक्ष, अभौतिक प्रकारको हो र उद्दालकको आत्मासम्बन्धी बुझाइ इन्द्रियगोचर भौतिक रूप पृथ्वी हो। उद्दालक आरुणिले मात्र नभई उनकै समूहका अन्य सहकर्मीहरूमध्येका औपमन्यवले द्युलोकलाई, सत्य यज्ञले सूर्य (प्रकाश)लाई, इन्द्रद्युम्नले वायुलाई, जलले आकाशलाई र बुडिलले जललाई आत्मा मान्ने धारणा अश्वपतिसामु राखेका छन्। यसबाट पृथिवी आदि पाञ्चभौतिक इन्द्रियगम्य वस्तुलाई आत्मा मान्ने उद्दालक आरुणिलगायत उपमन्युपुत्र, सत्ययज्ञ, इन्द्रद्युम्न, जन र बुडिलसमेतको विचारले भौतिकवादी चिन्तनको प्रवर्धन गरेको स्पष्ट हुन्छ। अवश्य नै उद्दालकलगायतका शिष्यहरूले आत्माको प्रयोगात्मक दृष्टिकोण राजा अश्वपतिसामु प्रस्तुत गरेका थिए।

यहाँनेर प्रश्न उठ्छ- चार्वाक दर्शनको स्रोतका रूपमा उद्दालक आरुणि, औपमन्यव, सत्ययज्ञ, इन्द्रद्युम्न, जन र बुडिलसमेतको प्रयोगात्मक अध्ययनलाई किन नलिने? चार्वाक भन्छन् :

अत्र चत्वारि भूतानि भूमिवार्यनलानिलाः ।

चतुर्भ्यः खलु भूतेभ्यश्चैतन्यमुपजायते ॥

किण्वादिभ्यः समेतेभ्यो द्रव्येभ्यो मदशक्तिवत् ।

अहं स्थूलः कृशोऽस्मीति सामान्याधिकरण्यतः ॥

देहस्थौल्यादियोगाच्च स एवात्मा न चापरः ।

मम देहोऽयमित्युक्तिः सम्भवेदौपचारिकी ॥

(सर्वदर्शनसङ्ग्रह- ११, पृ.५)

(पृथिवी आदि चारै भौतिक तत्त्व (पछि आकाश तत्त्वसमेत) बाटै चैतन्य उत्पन्न हुन्छ। मादक द्रव्यको समुदायबाट मदशक्ति उत्पन्न

१ छान्दोग्योपनिषद् (अनु. माधवप्रसाद देवकोटा (नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, काठमाडौं २०३५), ५:७:२

भएभै । मोटो छु, दुब्बो छु इत्यादि देहभेद हुनाले शरीर नै आत्मा हो । मेरो शरीर भन्ने व्यवहार उपचारबाट नै हुन्छ ।)

भौतिक देह नै आत्मा हो भन्ने चार्वाक र पृथ्वीलगायतका पाँच तत्त्वलाई आत्मा मान्ने उद्दालक समेतको शिष्य समूहका विचको चिन्तनगत समानतालाई आकस्मिक संयोग मान्नु नितान्त अनुपयुक्त हुने छ ।

पूर्वीय भौतिकवादी चिन्तनको यो प्राक् अवस्था थेल्सको जललाई पृथिवीको उत्पत्ति मान्ने चिन्तनभन्दा धेरै अगाडिको हो भन्ने यसबाट प्रमाणित हुन्छ ।

प्रयोग २

पुत्र श्वेतकेतुले भने- “पूज्य पिताजीले मलाई फेरि पनि दृष्टान्तद्वारा (आत्माबारे) बोध गराउनुहोस् !”

उद्दालकले श्वेतकेतुलाई भने- “ऊ, त्यो बरको रुखबाट एउटा फल ल्याऊ !”

श्वेतकेतुले भने- “पूज्य ! यी ल्याएँ ।”

उद्दालक - “फोर !”

श्वेतकेतु - “पूज्य, फोरैँ ।”

उद्दालक - “यसभित्र के देख्छौ ?”

श्वेतकेतु - “सारै सानाजस्ता बीजहरू !”

उद्दालक - “तीमध्येको एउटा बीजलाई फोर !”

श्वेतकेतु - “भगवान् ! फोरैँ ।”

उद्दालक - “यसमा के देख्छौ ?”

श्वेतकेतु - “केही पनि देखिन्न ।”

श्वेतकेतुको उत्तरपछि उद्दालक भन्छन्- “प्रिय मूर्ति ! तिमी जुन यो (वटवृक्षको फलको) अणु भावलाई निश्चय पनि देख्दैनौ । त्यही अणुभावको कार्यरूप यो विशाल बरको रुख उभिरहेको छ । प्रिय मूर्ति ! विश्वास गर ।” उनले अगाडि भने- “त्यो सत् नामको जो अणुभाव हो, यो नै आत्मस्वरूप सारा जगत् हो । त्यो परमार्थ सत् हो ! हे श्वेतकेतु, त्यो आत्मा तिमी हौ (तत्त्वमसि) ।”^२

यसरी अरुणपुत्र उद्दालकले आफ्ना पुत्र श्वेतकेतुलाई प्रायोगिक वैज्ञानिक ज्ञान दिएका छन् र एउटा वृक्षको बीज र त्यस बीजभित्रको

२ पूर्ववत्, छ:१२, पृ. २७६-२८०

अणुमा सम्पूर्ण वृक्षको अस्तित्व रहेको हुन्छ भन्ने प्रयोगात्मक ज्ञानले गर्दा उद्दालकले परमाणुवादका अन्य पूर्वीय एवम् पाश्चात्य वैज्ञानिकहरूभन्दा आफूलाई अग्रणी प्रमाणित गरेका छन् । त्यस्तै आत्मालाई भौतिक पदार्थको अणु तत्त्वका रूपमा देख्ने श्वेतकेतुलाई प्रेरित गर्ने उद्दालकको प्रयोगले पारम्परिक औपनिषदिक आर्ष परम्पराभन्दा फरक मार्ग रोजेको छ । यद्यपि उद्दालकको खोज पनि आत्मातिरै लक्षित छ । तर फरक के भने उनी अदृश्य रहस्यात्मक संसारमा आत्मतत्त्वको खोजी गर्ने याज्ञवल्क्य आदि अन्य ऋषिहरूभन्दा बेग्लै रूपमा प्रस्तुत भएका छन् । यसर्थ वटवृक्षको फलको अणुमा आत्माको अस्तित्व देख्ने पहिलो अणुविज्ञाता उद्दालक नै रहेको तर्क आधुनिक विद्वान्हरूको रहेको छ । यस प्रसङ्गमा देवीप्रसाद चट्टोपाध्यायको भनाइ छ—

‘जहाँ कणाद र देमोक्रैटसजस्ता अरू परमाणुवादीहरूका लागि पारमाणविक परिकल्पना चिन्तनको विषय रह्यो; त्यहीं उद्दालकले यसलाई निश्चित प्रेक्षण पद्धतिमा आधारित रहेर साहसिक कदम उठाए ।’^१

प्रयोग ३

यहाँ उद्दालक आरुणिको सन्दर्भभन्दा पृथक् ‘छान्दोग्योपनिषद्’ कै एक अर्को प्रसङ्गलाई उद्धृत गरिएको छ, जुन आत्माको अस्तित्व सिद्धिका लागि भौतिक प्रयोगलाई नै आधारका रूपमा लिइन्छ ।

आत्मतत्त्वको खोजका क्रममा देवराज इन्द्र र असुरराज विरोचन दुवै प्रजापति (ब्रह्मा) कहाँ गए । उनीहरू दुवै बत्तिस वर्षसम्म ब्रह्मचर्यमा बसे । उनीहरूको त्यो ब्रह्मचर्यवास आत्माको खोजीका निम्ति नै थियो । प्रजापतिले दुवै शिष्यलाई भने :

“जुन आँखाद्वारा देखिने पुरुष हो; त्यही आत्मा हो । यो अमरणीय र भयरहित छ । यसैले यही ब्रह्म हो ।”

दुवै शिष्यले सोधे— “हे भगवन् ! जुन यो (शरीर) पानीमा छाया रूपले देखिन्छ र ऐनामा पनि देखिन्छ । ती दुईमध्ये कुन आत्मा हो ?”

प्रजापतिले भने— “यी सबैमा त्यही त देखिन्छ ।”

त्यसपछि प्रजापतिले इन्द्र र विरोचन दुवैलाई पानी भरिएको ठुलो भिउँटमा आफूलाई हेरेर ‘आत्माका विषयमा नजानेको के हो त्यो भन’ भनेर आदेश दिए । दुवैले आफूलाई त्यस भिउँटको पानीमा हेरे ।

प्रजापतिले सोधे— “के देख्यौ ?”

१ देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, दर्शनशास्त्रको स्रोत (अनु. सुशीला डोभाल), (राजकमल प्रकाशन, दिल्ली, १९९२), पृ. ६९ ।

ती दुईले भने- “भगवन् ! हामी आफूलाई आफ्ना नड र रौसम्म सबै जस्ताको त्यस्तै देख्छौं ।” प्रजापतिले ती दुवैलाई फेरि भने- “राम्ररी सिँगारिई, उत्तम वस्त्रहरू लगाएर अनि कपाल र नड सफा गरेर आफूलाई भिउँटको पानीमा हेर ।”

दुवैले राम्ररी सिँगारिएर उत्तम वस्त्र लगाई कपाल र नड सफा गरेर त्यही भिउँटको पानीमा हेरे । अनि दुवैलाई प्रजापतिले सोधे- “के देख्यौ ?”

ती दुईले भने -‘हे भगवन् ! हामी दुई जना जसरी सिँगारिएर, उत्तम वस्त्र लगाई कपाल र नड काटेर देखिएका छौं, ती दुई (छाया पुरुष पनि- त्यसरी नै) सिँगारिएका उत्तम वस्त्र लगाएका र नड-केश काटेका देखिन्छन् ।”

प्रजापतिले भने- “यही आत्मा हो । यो अमरणीय छ र भयरहित छ । अत एव यही ब्रह्म हो ।”

यसपछि इन्द्र र विरोचन दुवै सन्तुष्ट मन लिएर फर्किए ।

ती इन्द्र र विरोचनलाई जान लागेको देखेर प्रजापतिले उनीहरूको कानमा यो कुरा परोस् भन्ठानेर भने- “आत्मालाई नजानीकन र आफूले प्रत्यक्ष नदेखीकन देवता वा असुर जो कोही पनि जालान्, यो (देहलाई आत्मा मान्ने) विद्या लिनहरू श्रेय मार्गबाट पतित हुने छन् ।”

प्रजापतिले त्यसो भने पनि विरोचन सन्तुष्ट मन लिएर असुरहरू भएका ठाउँमा गए । अनि उनले यो (देहात्मवादी) विद्या असुरहरूलाई दिंदै भने :

“यस लोकमा देह नै पूजनीय छ । यही देह सेवायोग्य छ । यसै देहलाई सत्कार र सेवा गर्नेले यो लोक र परलोक दुवै पाउँछ्छ ।”^२ प्रजापतिबाट शिक्षा प्राप्त गरेर गएपछि विरोचनले त्यही देहात्मवादी शिक्षाको प्रचार असुरहरूमाभ गरे तर इन्द्रले पुनः प्रजापतिकहाँ गएर अध्यात्मवादी शिक्षा ग्रहण गरे ।

‘छान्दोग्योपनिषद्’का उपर्युक्त प्रसङ्गबाटै चार्वाक दर्शनको स्रोत र यसको विकासविस्तारका विषयमा केही महत्त्वपूर्ण जानकारी उद्घाटित भएको छ । त्यसको उल्लेख गरिन्छ-

(१) ‘छान्दोग्योपनिषद्’को रचनाकाल इसापूर्व ७०० तिर मानिन्छ । त्यस समयसम्म देहात्मवादी (भौतिकवादी) मतको सूत्रपात भइसकेको थियो ।

२ छान्दोग्योपनिषद्, पूर्ववत्, दः ७-८, पृ. ३४७-३५३

- (२) अध्यात्मवादी (विद्या) र देहात्मवादी (अविद्या) जस्ता परस्पर विरोधी शास्त्रको प्रतिपादन प्रजापति (ब्रह्मा) वाटै भएको थियो ।
- (३) ऋग्वेदले बृहस्पतिलाई ब्रह्मणस्पतिका नामबाट पनि प्रार्थना गरेको छ । अतः ब्रह्मा नै बृहस्पति रूपका देवता हुन् र उनीबाट दैवी र आसुरी विद्याको ज्ञान इन्द्र र विरोचनले प्राप्त गरेका हुन् ।
- (४) प्रह्लादका पुत्र विरोचनबाट देहात्मवादी आसुरी विद्याको विस्तार भएको हो ।
- (५) देहात्मवादी (भौतिकवादी) दर्शनको प्रारम्भ प्रयोगात्मक वैज्ञानिक पद्धतिका आधारमा भएको हो ।
- (६) अध्यात्मवादी र भौतिकवादी दुवै दर्शनको उत्पत्ति एउटा सिक्काका दुई पाटाजस्तै रूपमा भएको हो ।
- (७) सुरुमा बृहस्पतिमतका रूपमा प्रतिपादित देहात्मवादी दर्शनले पछि आएर चार्वाक दर्शनका नामबाट परिचय पाएको हो ।

उपनिषद्कालपछि रचित सबैजसो पुराणहरूमा देवताका गुरुका रूपमा बृहस्पतिको नाम बारम्बार आइरहन्छ । बृहस्पति देवताका गुरु थिए भने शुक्र असुरहरूका । तर कुनै पनि पौराणिक ग्रन्थले शुक्रलाई नास्तिक दर्शनसँग जोडेको पाइँदैन । तर देवगुरु बृहस्पतिको नाम देहात्मवादी नास्तिक दर्शनसँग जोडिनु अनौठो कुरा हो । यहाँ माथि उद्धृत 'छान्दोग्योपनिषद्'को इन्द्र र विरोचनको कथा प्रसङ्गसँगै 'मैत्रायण्युपनिषद्'को आसुरी अर्थात् वेदविरोधी मतको उत्पत्तिसम्बन्धी निम्न प्रसङ्गले केही साम्य राख्दछ । हेरौं, एउटा उदाहरण :

“बृहस्पति देवताका र शुक्र असुरहरूका गुरु बने र इन्द्रको सुरक्षा र असुरहरूको विनाशका निम्ति उनीहरूले अविद्याको सृजना गरे । यही अविद्याका कारण मानिस अविद्यालाई अमङ्गलकारी र विद्यालाई मङ्गलकारी ठान्दछन् । उनीहरू (बृहस्पति र शुक्र) भन्दछन्— “यसैले कसैले पनि वेद र धर्मको विनाश गर्ने विधर्मको उपदेशमा चल्नु हुँदैन । त्यस्तो धर्म मिथ्या हो । त्यो बन्ध्या स्त्री जस्तै हो । त्यसको परिणाम केवल भौतिक सुख-भोग हो । जो शतपथबाट विचलित हुन्छ, उसको त्यही गति हुन्छ ।”^१

वैदिक कालमा जन्मिएको असुरमत वा अविद्या उपनिषद्कालमा प्रयोगात्मक भौतिक विज्ञानका रूपमा विकसित बनेको चर्चा माथि गरियो । उपनिषद्कालसम्म आइपुग्दा उक्त भौतिकवादी मतसँग चार्वाक मतको

१ देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, लोकायत, पूर्ववत्, पृ. ३४

सम्बन्धको स्पष्ट उल्लेख पाइँदैन । 'वाल्मीकीय रामायण'मा चार्वाकको सङ्ग जावालि नामका एक ब्राह्मणको उपस्थिति पाइन्छ र जावालि चार्वाक नै थिए वा चार्वाक मतका रामायणकालीन प्रचारक थिए भन्ने स्पष्ट हुँदैन ।

६. वाल्मीकीय रामायण र चार्वाकमत

रामलाई वनगमनबाट फर्काउन भरतसँग गएका मानिसहरूको समूहमा जावालि नामका एक ब्राह्मणको चर्चा वाल्मीकीय रामायणमा पाइन्छ । राम अयोध्या फर्कन असहमत भएपछि ती ब्राह्मण जावालिले रामसँग व्यक्त गरेको भौतिकवादी विचारको उल्लेख रामायणले गरेको छ; जसअनुसार 'अष्टका आदि पितृदेवतासँग सम्बन्धित जति पनि श्राद्ध छन्; ती श्राद्धमा दिइएको दान पितृहरूले पाउँछन् भन्ने सोचेर मानिसहरू श्राद्धकर्ममा प्रवृत्त हुन्छन् । त्यस्तो दानले अन्नकै मात्र नाश हुन्छ । कतै मरेको मानिसले पनि खान्छ ? यदि यहाँ एउटाले खाएको भोजन अर्को मानिसका शरीरले ग्रहण गर्छ भने परदेशमा जानेका लागि पनि श्राद्ध गरे भइहाल्यो । उसका लागि बाटो खर्च नै चाहिएन ।'

अष्टका पितृदैवत्यमित्ययं प्रसृतो जनः

अन्नस्योपद्रवं पश्य मृतो हि किमशिष्यति ॥

यदि भुक्त मिहान्येन देहमन्यस्य गच्छति

दद्यात् प्रवसतां श्राद्धं न तत् पथ्यशनं भवेत् ।^२

(वाल्मीकीय रामायण, अयोध्याकाण्ड, १०८/१४-१५)

जावालिको उक्त कथन मध्वाचार्यको सर्वदर्शनसङ्ग्रहमा समाविष्ट निम्न चार्वाक मतसँग ठ्याक्कै मेल खान्छ । जस्तै :

मृतानामपि जन्तूनां श्राद्धं चेत्तृप्तिकारणम् ।

गच्छतामिह जन्तूनां व्यर्थं पाथेयकल्पनम् ।

स्वर्गस्थिता यदा तृप्तिं गच्छेयुस्तत्र दानतः^३

प्रासादस्योपरिस्थानामत्र कस्मान्न दीयते ॥ (सर्वदर्शनसङ्ग्रह; पृ. ११)

(श्राद्ध गर्नाले मरेका मानिसलाई तृप्ति हुन्छ भने परदेश जानेहरूलाई बाटोखर्च किन दिनुपर्‍यो ? घरमा गरेको श्राद्धले सबै तृप्त हुनुपर्ने हो । दान गरेर स्वर्गमा रहेकाहरूले पाउने हो भने महलको माथि बस्नेलाई तलबाटै भोजन दिए हुने हो, उसलाई तल ओर्लने झन्झट नै पर्‍थेन ।)

स नास्ति परमित्येतत् कुरु बुद्धिं महामते ।^१

२ श्रीमद्वाल्मीकीय रामायण, (गीताप्रेस, गोरखपुर, वि.सं. २०५१) अयोध्याकाण्ड, १०८, १४-१५

३ मध्वाचार्य, पूर्ववत्, पृ. ११

प्रत्यक्षं यत्तदातिष्ठ परोक्षं पृष्ठतः कुरु ॥

(यसैले हे महामति ! (राम !) तपाईं मनले के निश्चय गर्नुहोस् भने यस लोकबाहेक अर्को कुनै लोक छैन । तपाईंको अगाडि जुन प्रत्यक्ष फल छ, त्यसको भोग गर्नुहोस् र अप्रत्यक्ष फलको लोभ छोडिदिनुहोस् ।) जावालिको उपर्युक्त भौतिक भोगवादी मतलाई 'सर्वदर्शनसङ्ग्रह'मा यसरी प्रस्तुत गरिएको छ :

न स्वर्गो नापवर्गो वा नैवात्मा पारलौकिकः ।^१

(न स्वर्ग छ, न मोक्ष । परलोकको सुखभोग गर्ने आत्मा पनि छैन ।)

यावज्जीवेत् सुखं जीवेत् नास्ति मृत्योरगोचरः ।

भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ॥^२

(जहिलेसम्म बाँचिन्छ, सुखपूर्वक बाँच्नुपर्छ । नदेखिने आत्माको अस्तित्व पनि छैन । जलाएर खरानी बनेको शरीर कसरी फर्केर आउँछ ?)

आध्यात्मिक कर्मकाण्ड विद्याका विषयमा जावालि भन्छन् :

दानसंवनना ह्येते ग्रन्था मेधादिभिः कृताः ।

यजस्व देहि दीक्षस्व तपस्तप्यस्व संत्यज ।^३

(यज्ञ गर, दान गर, यज्ञको दीक्षा ग्रहण गर, तपस्या गर, घरबार छोडेर संन्यासी बन जस्ता कुरा बताउने ग्रन्थहरू बुद्धिमान् मानिसले अरूलाई दानमा प्रवृत्त गराउन रचेका हुन् ।)

'सर्वदर्शनसङ्ग्रह'मा पनि यस्तै आशयको कथन पाइन्छ :

ततश्च जीवनोपायो ब्राह्मणैर्विहितस्त्विह ।

मृतानां प्रेतकार्याणि नत्वन्यद् विद्यते क्वचित् ।^४

(मृत्यु भएका मानिसका लागि गरिने प्रेतादि कार्यलाई ब्राह्मणहरूले आफ्नो जीविका चलाउन बनाएका हुन् । यसबाहेक त्यसको कुनै फल छैन ।)

वाल्मीकीय रामायण वैदिक संस्कृत र लौकिक संस्कृतको सङ्क्रमणकालीन भाषिक युगको काव्यिक रचना हो र महर्षि वाल्मीकि लौकिक संस्कृत काव्यका आदिकविका रूपमा विख्यात छन् । उनको यो काव्य रामायण इसापूर्व ६००-५०० तिरको मानिन्छ । आध्यात्मिक चिन्तनलाई अभिवृद्धि गर्ने अभिप्रायले रचिएको यस आर्ष काव्यमा अराजक भौतिकवादी मत आएर जोडिनु आश्चर्यको कुरा हो । यहाँ के पनि

१ श्रीमद्वाल्मीकीय रामायण, पूर्ववत्, १०८:१७

२ मध्वाचार्य, पूर्ववत्, पृ. १०

३ पूर्ववत्, पृ. २

४ श्रीमद्वाल्मीकीय रामायण, पूर्ववत्, १०८:१६

५ मध्वाचार्य, पूर्ववत्, पृ. ११

विचारणीय कुरा छ भने रामायणकालीन युगमा जावालजस्ता भौतिकवादी नास्तिक ब्राह्मणको उपस्थिति पाइनु र तात्कालिक अयोध्या दरबारमा त्यस्ता ब्राह्मणलाई संरक्षित गरेर राजकाज सञ्चालनमा तिनका विचारले पनि स्थान पाउनु आश्चर्यको विषय हो । यसले के कुराको पनि सङ्केत गर्छ भने रामायणकालभन्दा अगिदेखि नै अध्यात्मवादी आस्तिक मतकै समानान्तरमा भौतिकवादी नास्तिक मत पनि प्रचलित थियो; जसलाई पछिल्लो समयको राज्यव्यवस्था र समाजले पनि निषेध गर्न सकेन ।

‘सर्वदर्शनसङ्ग्रह’मा सङ्कलित चार्वाक दर्शन वाल्मीकीय रामायणमा प्रस्तुत जावालको नास्तिकवादी मतसँग मिल्दो मात्र नभई दुवैमा पाइने कतिपय पद्यश्लोकहरूको पदपदावलीसमेत उही हुँदा चार्वाक मत वाल्मीकि (इसापूर्व ६००-५००) भन्दा अगिको हुन सक्ने अनुमान गर्नु उपयुक्त हुने छ । अध्यात्मवादी दैवी मत र भौतिकवादी आसुरी मत दुवै ऋग्वैदिक कालदेखि सँगसँगै जन्मेका भए पनि दैवी शक्तिको विजय र आसुरी शक्तिको पराजयलाई महत्त्व दिने परवर्ती दार्शनिकहरूका कारण चार्वाकको भौतिकवादी मत लुप्तप्रायः बन्दा यसका वैचारिक चिन्तनहरू टुटफुट रूपमा पाइनु स्वाभाविक हो । तिनै अपूर्ण अंशहरूलाई दार्शनिक विद्वान् मध्वाचार्य (इसाको चौधौँ शताब्दी)ले एकत्रित गरी त्यसलाई चार्वाक दर्शन संज्ञा दिएका हुन् भन्ने थाहा हुन्छ । मध्वाचार्यले संस्कृत वाङ्मयको इतिहासमा एउटा नास्तिक मतलाई दार्शनिक तहमा उठाउने र थोरै भए पनि आंशिक रूपमा त्यसको दार्शनिक स्वाद दर्शनका पाठकहरूलाई दिने प्रशंसनीय कार्य गरेका छन् ।

दक्षिण एसियाली सभ्यता र ज्ञानको आदि स्रोत रहेको वेदको तार्किक विरोध नगरी त्यसका विरुद्ध वितण्डावादी अतार्किक विचार राख्ने चार्वाक मतलाई वेदविहित मार्गमा रहेर शासन गर्ने अयोध्याको दरबारले किन संरक्षण र प्रोत्साहन दियो भन्ने प्रश्न जावाल प्रसङ्गले उठाएको छ । ‘सर्वदर्शनसङ्ग्रह’मा पाइने चार्वाक दर्शनका निम्न उद्धरणले चार्वाकलाई दार्शनिक धरातलमा उभ्याउन मिल्दैन ।

त्रयो वेदस्य कर्तारो भाण्डधूर्तनिशाचराः

जर्फरीतुर्फरीत्यादि पण्डितानां वचः स्मृतम् ॥

अश्वस्यात्र हि शिशनं तु प्रतिग्राह्यं प्रकीर्तितम् ।

भाण्डैस्तद्वत्परं चैव ग्राह्यजातं प्रकीर्तितम् ॥

मांसानां खादनं तद्वन्निशाचरसमीरितम् ।^६

(वेद बनाउनेहरू भाँड, धूर्त र निशाचर (राक्षस) यी तीन हुन्। जर्फरी, तुर्फरी आदि ऋषिहरूको नाम पनि पण्डितहरूका कपोलकल्पित हुन्। घोडाको लिङ्ग (यजमान) पत्नीले ग्रहण गर्ने कुरा भाँडहरूले भनेका हुन्। मांस भक्षणका कुरा राक्षसले बनाएका हुन्।)

वेदसम्मत कतिपय विचारको खण्डन बुद्धले पनि गरेका छन्। तर जहाँ बुद्धको खण्डन तर्कसङ्गत र बुद्धिसम्मत छ; त्यहीँ चार्वाकमत तर्कहीन र अवैदिक छ। वैदिक द्रष्टा ऋषिहरूलाई भाँड, धूर्त र निशाचर ठान्ने र तिनलाई जर्फरी, तुर्फरी जस्ता अप्रामाणिक नाम दिने चार्वाकको मतलाई अतार्किक, वितण्डावादी र अवैदिक भन्न सकिन्छ।

‘सर्वदर्शनसङ्ग्रह’मा मध्वाचार्यको उद्देश्य एकातिर चार्वाकसँग सम्बन्धित थोरै प्राप्त सामग्रीलाई पनि अरू दर्शनभन्दा फरक मतका आधारमा दर्शनको उचाइ प्रदान गर्ने सकारात्मक उद्देश्य देखिन्छ भने अर्कातिर चार्वाकको कथनका रूपमा अतार्किक र अवैदिक विचारलाई समावेश गर्नाले उनलाई भौतिकवादी नास्तिक मतको विस्तारप्रति नकारात्मक दृष्टिकोणको आरोप पनि लाग्न सक्छ।

वेद र उपनिषद् हुँदै वाल्मीकीय रामायणको रचनाकालसम्म आइपुग्दा चार्वाक नामको उल्लेख पाइँदैन। रामायणकालका जावालि नै चार्वाक थिए वा चार्वाकको समूहका ब्राह्मण वा चार्वाकका गुरु-शिष्यमध्येका एक थिए भन्ने शङ्का र अनुमान गर्ने आधार ‘सर्वदर्शनसङ्ग्रह’बाट प्राप्त चार्वाक दर्शनसम्बन्धी पाठ र रामायणको जावालि प्रसङ्गले दिएका छन्। तर चार्वाक नामको उल्लेख पहिलो पटक महाभारतमै पाइन्छ। अब त्यसको चर्चा गरौं।

७. महाभारतमा चार्वाक

महाभारतमा नास्तिकवादी-भौतिकवादी दर्शनका प्रणेता आचार्य बृहस्पति र चार्वाकको उल्लेख तीनओटा फरक-फरक प्रसङ्गमा आउँछ। पहिलो प्रसङ्ग वन पर्वको ३१ औँ र ३२ औँ अध्यायमा, दोस्रो प्रसङ्ग गदा पर्वको ६४ औँ अध्यायमा अनि तेस्रो प्रसङ्ग शान्ति पर्वको ३८ औँ अध्यायमा।

महाभारतको वन पर्वमा पाण्डुपुत्रहरू वनवासमा रहँदा द्रौपदीले आफ्ना ज्येष्ठ पति युधिष्ठिरका परोक्षवादी भाग्यवादी विचारको खण्डन गर्दै प्रत्यक्षवादी -पुरुषार्थवादी मतका पक्षमा दृढ धारणा व्यक्त गरेकी छन्:

“भारत (युधिष्ठिर) ! सबै प्राणी आफ्नो उत्थानका विषयमा सोच्छन् र कर्मको प्रत्यक्ष फलको उपभोग गर्छन् । यो सम्पूर्ण संसार त्यसको साक्षी हो ।”^१

“संसारमा जुन मानिस केवल आफ्नो भाग्यमाथि भर परेर कर्म गर्दैन र पूर्वजन्मको फलमा विश्वास गरेर स्वतः फल प्राप्त हुने आशामा निर्भर रहन्छ अनि अर्कातिर त्यस्तो हठवादी छ जो कुनै युक्तिविना कर्म गर्नुपर्दैन सबै फल आफैँ प्राप्त हुन्छन् भन्ने सोच्छ, ती दुवै मूर्ख हुन् । जसको बुद्धि कर्ममा मात्र प्रवृत्त छ; ऊ नै प्रशंसनीय छ ।”^२

द्रौपदीको उपर्युक्त भाग्यवादविरोधी र प्रत्यक्ष प्रमाणवादी चिन्तनको स्रोत के हो ? द्रौपदी भन्छिन् :

“भरतश्रेष्ठ ! धेरै पहिलेको कुरा हो, मेरा पिताजीले आफ्नो दरबारमा एक जना विद्वान् मानिसलाई राख्नुभएको थियो । तिनले पिताजीसँग बृहस्पतिले बताएका सबै नीति भनेका थिए र तिनले मेरा दाजुहरूलाई पनि त्यसको शिक्षा दिएका थिए । त्यस बेला आफ्ना दाजुहरूको नजिकमा बसेर मैले पनि त्यो नीति सुनेकी थिएँ ।”^३

उपर्युक्त द्रौपदी र युधिष्ठिरका बिचको संवादात्मक प्रसङ्गले कतिपय अनुद्घाटित महाभारतकालिक सन्दर्भहरूको उद्घाटन गरेको छ । पहिलो कुरा, महाभारतकालमा तात्कालिक दरबारहरूमा नास्तिकवादी आचार्य ब्राह्मणहरूको प्रवेश मात्र भएको थिएन, बरु ती आचार्यहरूद्वारा दरबारका राजकुमार-राजकुमारीहरूलाई तिनले दिने शिक्षा-उपदेशको व्यवस्था पनि गरिन्थ्यो ।

दोस्रो, त्यसरी दरबारमा दिइने शिक्षामा राजा द्रुपदको दरबारमा पुत्र र पुत्री दुवैको सहभागिता थियो । तेस्रो, द्रौपदी (जो यज्ञकुण्डमा जन्मिएकी थिइन्) तात्कालिक परम्परा र राज्यव्यवस्थामा हुर्किएकी त्यस्ती नारी थिइन्; जसलाई प्रत्यक्ष प्रमाणवादी नास्तिक मतको शिक्षा प्राप्त भएको थियो ।

माथि उल्लिखित द्रौपदीका उक्तिले उनका कथनमा उद्योग र कर्ममाथिको पूर्ण विश्वास रहेको कुरा व्यक्त हुन्छ । तर ‘भगवद्गीता’ले भनेजस्तो निष्काम कर्म होइन । उनको कर्मको व्याख्या प्रारब्धमूलक होइन, बरु कर्ममूलक प्रारब्धमिश्रित हो । पराक्रम, उद्योग र पुरुषार्थ द्रौपदीका

१ महाभारत, वनपर्व, पूर्ववत्, ३:६

२ पूर्ववत्, ३२:३

३ पूर्ववत्, ६०-६१

जीवनसूत्र हुन् । युधिष्ठिरको जोड आस्तिकवादी पारलौकिक चिन्तनपट्टि हुनाले उनको मत द्रौपदीको मतसँग वाफिएको देखिन्छ । युधिष्ठिर भन्छन् :
 “यज्ञसेनपुत्री द्रौपदी ! तिमीले भनेका कुरा मिठा, अनेकौं विचित्र पदावलीले युक्त र ज्यादै राम्रा छन् । तर तिम्रा कुरा सुन्दा त लाग्छ, तिमी नास्तिक मत (वेदविरोधी मत) को वकालत पो गर्दै छ्यौ ।”^१

द्रौपदीले युधिष्ठिरसामु वास्तवमै वृहस्पतिमत अर्थात् चार्वाकीय दृष्टिकोणको खुलै अभिव्यक्ति दिएकी थिइन् र युधिष्ठिरलाई उनका कुरा सुन्दा मिठा र राम्रा लागेका त थिए तर युधिष्ठिरका निम्ति ती स्वीकार्य थिएनन् ।

चार्वाकको अर्को प्रसङ्ग महाभारतको गदा पर्वमा आउँछ; जहाँ दुर्योधन भीमको गदाप्रहारबाट घाइते भएर जीवन-मृत्युको दोसाँधमा भुइँमा लडिरहेका थिए । परिवार र आफन्त जनहरूबाट टाढिएका दुर्योधनले त्यस स्थितिमा चार्वाकलाई सम्भेका छन् :

“संन्यासीको भेषमा चारैतिर घुम्ने प्रवचन कुशल चार्वाकलाई यदि मेरो यस अवस्थाका विषयमा थाहा हुने हो भने ती महान् व्यक्तिले अवश्य नै मेरा शत्रुहरूसँग प्रतिशोध लिने छन् ।”^२

दुर्योधनको उपर्युक्त कथनले एक त चार्वाकको व्यक्तित्वका विषयमा प्रकाश पारेको छ र दोस्रो यसले चार्वाक र दुर्योधनका विचको सम्बन्धको घनिष्ठतालाई प्रकट गरेको छ । संन्यास भेषी, वक्तृत्वकलामा निपुण र भ्रमणशील चार्वाकको व्यक्तित्व प्रकाशन पहिलो पटक महाभारतको यस अंशमा भएको छ । चार्वाक दुर्योधनका अभिन्न मित्र हुनुको तात्पर्य दुर्योधन चार्वाकको नास्तिकवादी मतसँग राम्रै परिचित र प्रशिक्षित थिए र चार्वाकको भोगवादी मतको प्रभावबाटै हुन सक्छ, उनले परधन र परस्त्रीको लालसामा महायुद्धलाई निम्त्याएका थिए । यसबाट हस्तिनापुर दरबारमा चार्वाकको उपस्थिति बलियो रहेको पनि बुझ्न सकिन्छ ।

महाभारतमा चार्वाकसँग सम्बन्धित अन्तिम प्रसङ्ग युद्धपश्चात् युधिष्ठिरको राज्यारोहण कार्यक्रममा चार्वाकको उपस्थितिको हो । त्यहाँ चार्वाकको हत्या किन गरियो ? त्यसको खुलासा यसरी गरिएको छ :

‘जब सभामा ब्राह्मणहरू चुपचाप उभिइरहे; त्यस बेला ब्राह्मणको भेष लिएर आएको चार्वाक नामको राक्षसले राजा युधिष्ठिरसँग केही कुरा

१ पूर्ववत्, ३१:१

२ पूर्ववत्, गदापर्व, ६४:३८-३९

भन्ने प्रयास गर्‍यो । ऊ दुर्योधनको मित्र थियो । उसले संन्यासी ब्राह्मणको भेष लिई आफ्नो वास्तविक रूप लुकाएको थियो । उसको हातमा रुद्राक्षको माला र शिरमा शिखा थियो । उसले त्रिदण्ड धारण गरेको थियो । ऊ स्वभावमा धृष्ट र निडर थियो । तपस्या र नियममा रहने र युधिष्ठिरलाई आशीर्वाद दिन इच्छुक त्यहाँ उपस्थित हजारभन्दा बढी सङ्ख्यामा उपस्थित ब्राह्मणहरूले घेरिएको त्यो दुष्ट राक्षस पाण्डवहरूको विनाश चाहन्थ्यो । उसले अरू ब्राह्मणहरूबाट अनुमति नलिईकनै भन्यो— “राजन् ! यी सबै ब्राह्मणहरू मलाई आफ्नो कुरा भन्ने जिम्मा दिएर मेरा माध्यमबाट तपाईंलाई भन्दै छन्— ‘कुन्तीपुत्र ! तिमी आफ्ना बन्धुबान्धवको हत्या गर्ने दुष्ट राजा हो । त्यस्ताले (तिमीजस्तो) बाँचेर के लाभ ? तिमीलाई धिक्कार छ । यसरी बन्धुबान्धवको हत्या गराउने तिमीजस्ताले बाँच्नुभन्दा मर्नु नै बेस ।”^३

चार्वाकको निडर स्वभावको परिचय माथि उद्धृत उनको कथनले दिएको छ । युधिष्ठिरको राज्यारोहण सभामा उपस्थित ब्राह्मण समूह र आफूसँग विमति राख्ने सभासदहरूका विच युधिष्ठिरलाई निन्दाद्वारा अपमान गर्नु चार्वाकको धृष्टता नै थियो । त्यहीँ अन्य ब्राह्मणहरूले मिलेर चार्वाकको हत्या गरे । ती ब्राह्मणहरूको भनाइ थियो :

“यो चार्वाक नामको राक्षस दुर्योधनको मित्र हो । ऊ संन्यासीको भेष लिएर यहाँ उसको (दुर्योधनको) भलाइ गर्ने उद्देश्यले आएको हो ।”^४

तर कतिपय भारतीय विद्वान् भने चार्वाकलाई छद्मभेषी राक्षस र कुटिल दुर्योधनको गुप्तचर आदि बताउनु वैमनस्यपूर्ण र कपोलकल्पित आरोप मात्र हो भन्दछन् ।^५

महाभारतमा पाइने विवरणले दुर्योधन र चार्वाकका विचको सम्बन्धका कारण पाण्डव पक्षका ब्राह्मणहरूले चार्वाकलाई उक्त आरोपहरू लगाउनुलाई ‘कपोलकल्पित’ भन्नु उचित देखिँदैन । दुर्योधनले आफू मृत्युको निकट पुग्दाको अवस्थामा चार्वाकले आफ्ना शत्रु पाण्डवसँग प्रतिशोध लिने कुरा बताउनु र चार्वाकले युधिष्ठिरको राज्यारोहणका बेला ‘तिमी (युधिष्ठिर) जस्ता बाँच्नुभन्दा मर्नु नै बेस’ भन्ने जस्ता कुरा बोल्नुले पाण्डवहरूसँग मृत्युको प्रतिशोध लिनु नै रहेको बुझिन्छ । तर ब्राह्मणहरूले चार्वाकको हत्या गर्नुको आशयबारे ‘वाल्मीकि र व्यास कि : तुलनात्मक अनुशीलन’ नामक ग्रन्थले निम्न धारणा प्रस्तुत गरेको छ :

३ पूर्ववत्, शान्तिपर्व, ३८:२२-२८

४ पूर्ववत्, ३८:३३

५ देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, लोकायत, पृ. २८

‘युधिष्ठिरको राज्यारोहणका वेला राजसभामा जम्मा भएका ब्राह्मणहरूले चार्वाकको हत्या गरेर आध्यात्मिक भागवत मतको मार्ग निर्विरोध रूपमा प्रशस्त गरिदिए । सम्भवतः चार्वाकको दार्शनिक मत भएका शास्त्रहरू (ग्रन्थ) पनि उनीसँगै चितामा भस्म गरिए । पछि आएर उनका मतको अत्यन्त छोटो अंशलाई माधवाचार्य (मध्वाचार्य)ले ‘सर्वदर्शनसङ्ग्रह’मा समावेश गरेका हुन् । चार्वाक दर्शनलाई बुझ्न हाल प्राप्त सामग्री पनि यति नै हो ।^१

‘दुर्योधनले आफ्ना पिता धृतराष्ट्रको राज्यकालमा चार्वाकको देहात्मवादी दार्शनिक मतलाई राम्रोसँग संरक्षण दिएको बुझिन्छ । त्यसैले दुर्योधनको मृत्युको तत्कालै चार्वाकलाई संन्यासी रूपको राक्षस भन्दै ब्राह्मणहरूले जलाएर मारे । यसरी कृष्णको उपस्थितिमा युधिष्ठिरको राज्यारोहण सभाद्वारा चार्वाकको अन्त्य गरी उनको मतको समाप्ति र अध्यात्मवादी मतको निर्विरोध स्थापना गरिएको स्पष्ट हुन्छ । यसबाट देहात्मवादी (शरीर नै आत्मा हो र त्यसको अन्त्य हुन्छ, पुनर्जन्म हुँदैन भन्ने मत) दर्शनले अँगालेको भोगवादी मार्ग क्षणिक छ र त्यो वध्य छ । अनि परमात्मवादी दर्शनले स्वीकार गरेको त्यागको बाटो नित्य र अनन्त छ । त्यसैले त्यसको विजय निश्चित छ भन्ने दार्शनिक चिन्तन नै महाभारतको प्रतिपाद्य विषय रहेको छ ।’^२

उल्लेखनीय कुरा के भने महाभारतीय युगमा चार्वाक मतले प्रतिनिधित्व गरेको भौतिकवादी चिन्तनको प्रतिनिधि पात्र दुर्योधन हुन् र अध्यात्मवादी चिन्तनका प्रतिनिधि पात्र युधिष्ठिर हुन् । अतः महाभारतीय युद्ध मूलतः आध्यात्मिक र भौतिक दुई चिन्तन पद्धतिका विचको युद्ध हो र वर्णन गरिएको हातहतियारसहितको बाह्य युद्ध गौण हो भन्ने अर्थ लाग्न सक्दछ ।

महाभारत ग्रन्थकै एक महत्त्वपूर्ण अंश बनी समाविष्ट भएको ‘भगवद्गीता’ को मुख्य उद्देश्य ज्ञान, कर्म र भक्तिमध्ये जुनसुकै मार्गबाट भए पनि मोक्षप्राप्ति रहेको बुझिन्छ । यसैले अध्यात्मवादको प्रमुख लक्ष्य रहेको मोक्षप्राप्तिका प्रसङ्गमा यसले आसुरी मत र यसका प्रवृत्तिहरूलाई पूर्णतः निषेध गरेको छ । आसुरी प्रवृत्तिलाई गीताले यस प्रकार निर्देश गरेको छ :

१ देवीप्रसाद सुवेदी, वाल्मीकि र व्यास : तुलनात्मक अनुशीलन (स्वदेश प्रकाशन, काठमाडौं २०७३), पृ. ५७१-५७२

२ भगवद्गीता रहस्य (व्याख्या बालगङ्गाधर तिलक), मनोज पब्लिकेसन, २०१३, १६:४

दम्भो दर्पोऽभिमानश्च क्रोधः पारुष्यमेव च ।

अज्ञानं चाभिजातस्य पार्थ सम्पदमासुरीम् ॥^३

(हे पार्थ ! दम्भ, दर्प, अभिमान, क्रोध, निर्दयता वा कठोरता र अज्ञान आसुरी (राक्षसी) प्रवृत्ति लिएर जन्मेकाहरूलाई प्राप्त हुन्छ ।)

प्रस्तुत गीता-श्लोकको सङ्केत आसुरी मतका रूपमा विकसित चार्वाकको सिद्धान्ततिर लक्षित रहेको सहज अनुमान गर्न सकिन्छ । यद्यपि गीताले चार्वाक नामको उल्लेख कहीं पनि गरेको पाइँदैन । तर महाभारतका गदा पर्व (६४:३८-३९) र शान्तिपर्व (३८: २२-२८ र ३३) मा चार्वाक देहात्मवादी-नास्तिक आसुरी मतका प्रवक्ता-प्रचारकका रूपमा देखा पर्छन् । महाभारतका खलनायक पात्र बनेका दुर्योधनमा माथि उल्लिखित आसुरी प्रवृत्तिका सम्पूर्ण लक्षणहरू साम्य राख्नाले उनको देहात्मवादी र भौतिक भोगवादी मतका अग्रणी चार्वाकसँग उनको घनिष्ठ सम्बन्ध र मित्रता पाइनुले त्यसको पुष्टि गरेको छ । तर भगवद्गीताले चार्वाकको भौतिक भोगवादी मतलाई भने पूर्णतः निषेध गरेको पाइँदैन । निम्न श्लोकलाई हेरौं :

हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम् ।

तस्मादुत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चयः ॥^४

(मरेमा स्वर्ग प्राप्त गर्ने छौ, जितेमा पृथ्वीको भोग गर्ने छौ । अतः हे कुन्तीपुत्र (अर्जुन !) ! उठ र युद्ध गर्ने अठोट गर ।)

आध्यात्मिक मार्गको अन्तिम लक्ष्य स्वर्गप्राप्ति होइन । गीताकै अर्को श्लोकले भन्छ :

ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं, क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशान्ति ।^५
(ती पुण्यात्माहरू स्वर्गलोकमा पुण्यको भोग गरेर पुण्य समाप्त भएपछि पुनः मर्त्यलोकमै प्रवेश गर्छन् ।)

गीतामा अर्जुनलाई निर्देश गरिएको मुख्य गन्तव्य भने न त स्वर्गप्राप्ति हो, न पृथ्वीको भोग नै हो । तत्काल युद्धमा प्रवृत्त गराउने अभिप्रायले कृष्णद्वारा अर्जुनलाई देखाइएको स्वर्ग वा पृथ्वीको भोगको लालसाले गीताद्वारा नै प्रतिपादित अध्यात्मवादको मुख्य अभिप्राय मोक्षप्राप्तिसँग सामञ्जस्य राख्दैन । बरु स्वर्ग वा पृथ्वीको भोगवादी मार्ग त देहवादी वा भौतिकवादी चार्वाक मतको अनुकूल हुन सक्छ ।

३ भगवद्गीता रहस्य (व्याख्या बालगङ्गाधर तिलक), मनोज पब्लिकेसन, २०१३, १६:४

४ पूर्ववत्, २:३७

५ पूर्ववत्, ९:२१

८. उपसंहार

बृहस्पतिमत र लोकायत नामवाट समेत सम्बन्धित चार्वाक दर्शन बौद्ध र आर्हत जस्ता नास्तिकवादी दर्शन र अन्य कतिपय आस्तिकवादी दर्शनहरूभन्दा प्राचीन दर्शनका रूपमा देखापरेको पाइन्छ। ऋग्वैदिक कालदेखि नै दैवी र आसुरी मतका रूपमा विभाजित भएका अध्यात्मवादी र भौतिकवादी मार्गमध्ये भौतिकवादी मतले स्थापित हुने अवसर पाएको हो। देवगुरु बृहस्पति वा प्रजापति (ब्रह्मा) नै आसुरी विद्या (जसलाई अविद्या पनि भनिएको पाइन्छ।) का प्रणेता भएको पुष्टि उपनिषद्हरूले गरेका छन्। यही आसुरी विद्या बृहस्पतिमतका नामले समेत परिचित रहदै आयो। यस विद्याले उपनिषद्कालमा आएर प्रयोगात्मक भौतिक ज्ञानका रूपमा विकसित हुने अवसर पायो। अध्यात्म विद्यालाई भौतिक वस्तुको प्रयोगद्वारा प्रमाणित गर्ने उपनिषद्कालिक उद्दालक आरुणिको प्रयासलाई ग्रीसेली पाश्चात्य आदिवैज्ञानिक थेल्सभन्दा प्राचीन मान्ने आधार उपनिषद् ग्रन्थ 'छान्दोग्योपनिषद्'ले दिएको छ। उक्त प्रयासलाई चार्वाक दर्शनको महत्त्वपूर्ण स्रोतका रूपमा लिनुपर्ने आधार पनि भौतिक, प्रायोगिक ज्ञानपद्धतिले प्रदान गरेका छन्।

चार्वाकमतलाई विकसित गर्नमा रामायणकाल र महाभारतकालका ब्राह्मणहरूको योगदान महत्त्वपूर्ण रहेको पाइन्छ। रामायणका ब्राह्मण जावालि र महाभारतका चार्वाकको पहुँच तात्कालिक बौद्धिक वर्गका साथै उच्च घरानियाँ र दरबारहरूसम्म रहेको बुझिन्छ। तर अन्ततः अध्यात्मज्ञानका पक्षधर ब्राह्मणहरूद्वारा उनको भौतिक देहको अन्त्य गरियो। सम्भवतः चार्वाकसँग सम्बन्धित कतिपय वैचारिक सामग्रीहरू पनि उक्त समयमै लुप्तप्रायः भए।

चार्वाकमतलाई दार्शनिक धरातल प्रदान गर्ने काम इसाको चौधौँ शताब्दीका दार्शनिक विद्वान् मध्वाचार्यले 'सर्वदर्शनसङ्ग्रह' ग्रन्थद्वारा गरेको पाइन्छ। सतही एवम् अवैदिक तर्कहरूको आश्रय लिएर पनि चार्वाक दर्शनको महत्त्व अन्य भारतीय प्राच्य दर्शनहरूभन्दा पृथक् भौतिकवादी-देहात्मवादी मत राख्ने यही नै एउटा दर्शन हुनुमा रहेको छ र यसले चार्वाक दर्शनका रूपमा दक्षिण एसियाली दर्शनमात्र आफ्नो वेगले परिचय स्थापित गरेको छ।

सन्दर्भग्रन्थ सूची

ऋग्वेदसंहिता (सायण भाष्य) (सन् १९९६), वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत ग्रन्थमाला।

- चट्टोपाध्याय, देवीप्रसाद (सन् २००५), लोकायत (अनु. वृज शर्मा), दिल्ली : राजकमल प्रकाशन ।
- (सन् १९९२), दर्शनशास्त्र के स्रोत (अनु. सुशीला डोभाल), दिल्ली : राजकमल प्रकाशन ।
- देवकोटा, माधवप्रसाद (अनु.) (२०३५), छान्दोग्योपनिषद्, काठमाडौं : नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
- तिलक, बालगङ्गाधर (व्याख्या) (सन् २०१३), श्रीमद्भगवद्गीता रहस्य, दिल्ली : मनोज पब्लिकेसन ।
- महाभारत (पाँचौं संस्करण, २०४५), गोरखपुर : गीताप्रेस ।
- मध्वाचार्य (सन् १९९७), सर्वदर्शनसङ्ग्रह (अनु. गोविन्द सूरि), बम्बई : खेमराज श्रीकृष्णदास ।
- सर्वपल्लि, राधाकृष्णन् (सन् १९९५), भारतीय दर्शन (अनु. नन्दकिशोर), दिल्ली : राजपाल एन्ड सन्स ।
- साङ्कृत्यायन, राहुल (सन् १९९४), दर्शन-दिग्दर्शन, इलाहाबाद : किताब महल ।
- श्रीमद्वाल्मीकि रामायण (२०५१), गोरखपुर : गीताप्रेस ।
- सुवेदी, देवीप्रसाद (२०७३), वाल्मीकि र व्यास : तुलनात्मक अनुशीलन, काठमाडौं : स्वदेश प्रकाशन ।

वी.पी.का दृष्टिमा कार्ल मार्क्स

समीक्षात्मक चर्चा

नारायणप्रसाद आचार्य

कार्ल मार्क्सलाई द्वन्द्वात्मक तथा ऐतिहासिक भौतिकवादी दर्शनका प्रणेता, वैज्ञानिक समाजवादी क्रान्ति र साम्यवादका प्रथम मार्गदर्शक एवम् अग्रणी विचारकका रूपमा चिन्ने गरिएकोमा गरेकोमा 'वी.पी. कोइराला : एक क्रान्तिकारी व्यक्तित्व' नामक भोला चटर्जीको पुस्तकमा वी.पी. कोइरालाद्वारा मार्क्सका विषयमा गरिएका तीनओटा विसङ्गतिपूर्ण टिप्पणीहरूबारे यहाँ सङ्क्षिप्त विचार प्रस्तुत गरिएको छ। उहाँका ती टिप्पणीहरू यस्ता छन्—

१. “मार्क्स एक ठुला पर्चाबाज थिए ।”
२. “मार्क्सले भनेझैं मानिस आर्थिक प्राणी मात्र होइन ।”
३. “मार्क्स ऐतिहासिक नियतिवादी थिए ।”

अब यी टिप्पणीहरूमा रहेका सत्यता वा मिथ्यात्वबारे बुझ्न केही चर्चा गरौं ।

पहिलो, ‘मार्क्स एक ठुला पर्चाबाज थिए’ । यसो भनेर उहाँलाई एउटा नयाँ विशेषणले विभूषित गराइएको पाउँदा अनौठो लाग्यो । यस विशेषण शब्दले उहाँलाई कतिको ठिकसँग चिनाउँछ, त्यसलाई बुझ्न सर्वप्रथम पर्चा, प्रचार र पर्चाबाज भनेका के हुन्; त्यो बुझ्नु आवश्यक छ ।

फारसी भाषाबाट आएको ‘पर्चा’ शब्दले प्रचारका निमित्त कुनै कुरा लेखिएको वा छापिएको पुर्जा, सूचनापत्र^१ लाई जनाउँछ । कुनै विशेष कुराको समर्थन, विरोध वा विज्ञापन गर्दा पर्चा बाँड्ने काम ‘प्रचारबाजी’

१ नेपाली बृहत् शब्दकोश, नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान, काठमाडौं, संशोधित परिवर्धित दसौं संस्करण, वि.सं. २०७५

हो ।^२ कुनै शब्दको अन्त्यमा जोडिएर त्यसलाई मन पराउने वा त्यसमा सोख भएको अर्थमा प्रयुक्त हुने रूपखण्ड (धोकेबाज, रक्सीबाज, हुल्लडबाज) भनी शब्दकोशमै 'बाज' लाई अर्थ्याइएको छ ।^३

पर्चा प्रचारको एउटा साधन हो । प्रचार अर्थात् प्रोपग्यान्डलाई ए.एस.हर्नबीद्वारा यसरी अर्थ्याइएको छ- "राजनीतिक नेता, पार्टी इत्यादिका लागि समर्थन पाउन प्रयोग गरिएका (सधैंजसो अप्रामाणिक) विचार वा कथनहरू जुन असत्य वा अतिरञ्जित हुन सक्छन् ।"^४

माथि आएका यति भनाइ र अर्थहरूका आधारमा मार्क्सलाई चिन्न खोज्ने हो भने उहाँ सत्यको अंश नै नभएका वा अत्यन्त थोरै भएका प्रायःजसो भुट्टा र अप्रामाणिक विचारहरूको प्रचार गर्ने ठुला पर्चाबाज भएको निष्कर्षमा पुगिन्छ ।

यस निष्कर्षलाई जाँच्न हामीलाई बेला-बेला बाँडिने पर्चाहरूमध्ये केहीलाई नमुनाका रूपमा सम्झिँदा सहयोग पुग्छ । वी.पी.द्वारा हस्ताक्षरितदेखि लिएर अरू असङ्ख्य पर्चाहरू हामीले विगतमा पढ्यौं । पुराना स्थानीय निकाय र केन्द्रीय निर्वाचनअगि छरिएका धेरै पर्चा पनि पढियो । अरू अझ ठुला चुनाव आउँदै छन् । अझ ठुला पर्चा पढ्न पाइने छ । २०१६ सालमा आफ्नै कार्यकालभित्र पूरा गरिसक्ने भनेर धरान नगरपालिकाको चुनावमा तत्काल सत्तामा रहेको पार्टीले गरेका धेरै ठुलठुला कुराहरूको प्रतिज्ञाको प्रचार गर्ने एउटा पर्चामा धरानमा हवाई मैदान बनाउने कुरो पनि थियो । अहिलेसम्म पटक-पटक केन्द्रीय र स्थानीय सत्ता सम्हालिसक्दा पनि सायद त्यहाँ एयरपोर्ट बनेको छैन । त्यस पाला त्यस पार्टीले त्यहाँ जित्ने भोट पाएन । त्यस पर्चाका कुरालाई जनताले पत्याएनछन् । त्यसकारण सामान्यतः पर्चाको मूल्य, पर्चाबाजका भनाइहरूको वजन र पर्चाका भाषासहित तिनका अन्तर्वस्तुबारे यहाँ भनिरहनै परेन ।

अब यहाँ उदाहरणका लागि पर्चाबाज भनिएका मार्क्सका केही लेखांशहरू (पर्चाहरू !) हेर्ौं ।

"के मानव-चिन्तनले वस्तुनिष्ठ सत्यको अवबोध गर्न सक्छ भन्न सकिन्छ ? यो प्रश्न सैद्धान्तिक होइन, व्यावहारिक हो । व्यवहारमा मानिसले आफ्नो चिन्तनको सत्यता, अर्थात् यथार्थ र शक्ति, त्यसको इह-पक्षतालाई

२ उही

३ उही

४ अक्सफोर्ड एडभान्सड लर्नज् डिक्सनरी अफ करेन्ट इङ्लिस्, अक्सफोर्ड युनिवर्सिटी प्रेस, आठौं संस्करण, सन् २०१०

प्रमाणित गर्नुपर्दछ। व्यवहारवाट पृथक् रूपमा चिन्तनको यथार्थता वा अयथार्थतासम्बन्धी विवाद भनेको निस्तो वितण्डावादी प्रश्न मात्र हो।”^१

“सम्पूर्ण मानव इतिहासको पहिलो पूर्वाधार निस्सन्देह विद्यमान प्राणवान् मानव हो। त्यसकारण जुन प्रथम तथ्यलाई स्थापित गरिनुपर्ने हो, त्यो के हो भने यी मानिसहरूको एउटा निश्चित शारीरिक गठन हुन्छ र यस गठनले बाँकी प्रकृतिसँगको उनीहरूको सम्बन्धलाई निर्धारित गर्दछ। निश्चय नै हामी यहाँ मानिसका शारीरिक बनावटको अथवा भूगर्भीय, पर्वतीय, जलसर्वेक्षीय, जलवायुसम्बन्धी अवस्थाहरू प्राकृतिक अवस्थाहरू आदिको विवेचना गर्न सक्तौनौं, जसमा मानिसले आफू रहेको पाउँदछ। इतिहास लेख्ने काम सदैव यी प्राकृतिक आधारहरूवाट अथवा इतिहासको प्रवाहका क्रममा मानिसका क्रियाकलापहरूको माध्यमवाट र उनीहरूमा हुने परिवर्तनहरूवाट प्रारम्भ गरिनुपर्छ।”

“चेतनावाट, धर्मवाट वा तपाईंले रोजेको कुनै पनि अन्य वस्तुवाट मानिस एवम् पशुहरूका बिचको भिन्नता देख्न सकिन्छ। मानिसले जतिखेर आफ्नो आजीविकाका आफ्ना साधन उत्पन्न गर्न सुरु गर्छन् अथवा शारीरिक गठनवाट निर्धारित एउटा यस्तो पाइलो उचाल्छन्, त्यतिखेरदेखि उनीहरूले आफूलाई पशुहरूवाट भिन्न तुल्याउन थाल्दछन्। आजीविकाका साधन उत्पन्न गरेर मानिसले परोक्ष रूपमा आफ्नो वास्तविक भौतिक जीवन जन्माइरहेका छन्।”^२

जेलाई ‘पर्चा’ भनेर चिन्ने गरिन्छ, तिनका अन्तर्वस्तुको प्रकृति, भाषा, शैली आदि कुनै पनि लक्षणसँग माथिका लेखांशका लक्षणहरू मिल्दैनन्। मार्क्सले ‘जर्मन विचारधारा’, ‘फायरबाखबारे निबन्ध’, ‘पुँजी’ जस्ता अमर कृतिको रचना गर्नुभएको छ। उहाँका ‘पवित्र परिवार’, ‘दर्शनको दरिद्रता’, ‘गोथा कार्यक्रमको आलोचना’ जस्ता अनेक दार्शनिक र अर्थशास्त्रीय सैद्धान्तिक ग्रन्थ-कृतिहरू छन्। ती कुनै पनि पर्चा होइनन्। पर्चाको पूर्वोक्त परिभाषासँग ती मिल्दैनन्। पर्चाबाजी गर्न ती लेखिएका हुन् भन्ने बुझिदैन। दर्शनका क्षेत्रमा भौतिकवाद र द्वन्द्ववाद, समाजविकासका क्षेत्रमा समाजवाद र साम्यवाद, अर्थशास्त्रका क्षेत्रमा अतिरिक्त मूल्य लगायतका मार्क्सका मौलिक प्रस्थापनाहरू र तिनले ल्याएका विश्वव्यापी उथलपुथलका विषयमा धेरै छलफल गर्न सकिएला, तर यहाँ भने मार्क्स

१ कार्ल मार्क्स-फ्रेडरिक एङ्गल्स, सङ्कलित रचना, खण्ड १, भाग १, प्रगति प्रकाशन, मास्को, इ.स १९७८, पृ.११, ‘फायरबाखबारे निबन्ध’ को अंश

२ उपर्युक्त पृष्ठ २०

कसरी पर्चाबाज हुनुभयो, कसरी दार्शनिक, अर्थशास्त्री वा साम्यवादी हुन सक्नुभएन वी. पी. को दृष्टिमा भन्ने प्रश्न मात्र उठाउन खोजिएको हो ।

‘कम्युनिस्ट घोषणा-पत्र’ मार्फत विश्वका मजदुरहरूलाई एकताबद्ध भएर आफ्ना बन्धनहरू चुडाउने आह्वान भएको देखेर उहाँलाई यो पर्चाजस्तो लागेको भए यो अमुक पार्टीलाई भोट देऊ भन्दै चुनावमा जिताउन गरिएको पर्चाबाजी हो भन्ने किसिमले बुझ्न उहाँलाई त के कुनै साधारण व्यक्तिलाई पनि सुहाउने कुरो भएन । मार्क्सलाई पर्चाबाज भन्नुलाई नै मानिसहरूले पर्चाबाजी बुझिदिए भने !

मलाई अझै पनि आश्चर्य लाग्छ- वी. पी. जस्ता प्रतिष्ठित चिन्तकले किन हलुकै किसिमले मार्क्सलाई फ्यास्यै पर्चाबाज भनिदिनुभयो ? वर्ग वैभिन्न्यले पो हो कि ! उहाँले मार्क्सलाई आफ्ना विरोधी वर्गको अग्रपङ्क्तिमा चट्टानभैँ उभिएर आफ्नो मेधा, तर्कशक्ति र विचारशक्तिले विश्वभरका ती मजदुरलगायत सम्पूर्ण उत्पीडित श्रमजीवी जनता र राष्ट्रहरूलाई मुक्तिको बाटो देखाउँदा उहाँमा किन त्यस्तो प्रतिक्रिया जन्मिएछ को नि !

चर्चित पुस्तकांशमा भनिएभैँ मार्क्स विचार-स्वतन्त्रताका विरोधी पनि पटकै हुनुहुन्थ्यो, न त मार्क्सवाद नै विचारलाई बाँध्ने पक्षमा रहेको देखिन्छ । वर्ग-सङ्घर्षको परिणामस्वरूप लाग्ने र फुक्ने गरेका प्रतिबन्धहरू वर्ग-सङ्घर्षकै उत्पादनहरू हुन्, मार्क्सवादका होइनन् ।

अनिवार्यता र स्वतन्त्रताको अकाट्य प्राकृत सम्बन्ध छ । निरपेक्ष र एकदमै स्वच्छन्द स्वतन्त्रता कतै हुँदैन । यो ऐतिहासिक नियतिवादको विषयसँग समेत सम्बन्धित प्रसङ्ग भएकाले यसबारे छुट्टै चर्चा गर्नु उपयुक्त हुने छ ।

कतिपय सैद्धान्तिक विषयहरू थोरै पछिका लागि साँच्चैँ यहाँ वी. पी. को उक्त पुस्तकांशमा प्रयोग गरिएको सार्वनामिक भाषाप्रयोगबारे एउटा जिज्ञासा प्रकट नगरी रहन सकिँदैन । म उहाँलाई वैचारिक, राजनैतिक जगत्का गौरवलायक नेपाली व्यक्तित्वका रूपमा आदर गर्छु । उहाँको चर्चित पुस्तकांशमा परेका नामहरूमध्ये प्रेमचन्द्र, रायकृष्ण दास, जयशङ्कर प्रसाद, सूर्यविक्रम ज्ञवाली, रवीन्द्रनाथ ट्यागोर, शरच्चन्द्र चट्टोपाध्याय, बालकृष्ण सम, लक्ष्मीप्रसाद देवकोटा, जयप्रकाश नारायण, गान्धी, युजिन ओ नेल, अर्नेस्ट हेमिङ्वे, नारायण राव, सत्यजित रे, फणीश्वरनाथ रेणु, शान्तिप्रिय द्विवेदीलाई सम्मानसाथ ‘तपाईँ’ सर्वनाम प्रयोग भएको छ । यो स्तुत्य शैलीलाई मेरा विचारमा अनुकरणीय मानिनुपर्दछ । अङ्ग्रेजी मा सबैलाई he, she, you आदिले काम

चलाइन्छ । हामीसँग आदरबोधक सर्वनामहरू छँदाछँदै सभ्यता र संस्कृतिको यस उचाइसम्म पुर्‍याएर जाने हाम्रा अग्रजहरूलाई 'तिमी' सर्वनामद्वारा अनादर प्रकट गर्नु शिष्टता होइन । यसले हामी कसैलाई पनि सम्मानित तुल्याउँदैन । जो विगतमा साँच्चै नै हुनुहुन्थ्यो र जसले मानवसमाजका निमित्त केही गर्नुभयो; उहाँहरूका नाम सम्मानपूर्वक लिइनुपर्दछ । वी.पी.ले त्यसै गर्नुभएको पनि छ ।

उहाँले आफ्नी पत्नीलाई 'तिमी' नै भन्नुभएको छ । जो आफ्नो निकटतम छ; उसलाई प्रेमको अधिकतावश पनि 'तिमी' भन्नु स्वाभाविक हुन्छ । त्यसकारण यो सायद अनौठो भएन । बाँकी तीनओटा नामहरू कामु, सार्त्र र मार्क्सलाई पनि मभेरीमा नभारेर चौकीमा ठाउँ पुर्‍याउन पाइएको भए व्यवहारमा समानता देखिन्थ्यो अनि 'उहाँहरूमात्र किन 'तिमी' ?' भन्ने प्रश्नले उम्रिने ठाउँ पाउने थिएन । सिद्धान्तमा उहाँ मार्क्सका कडा आलोचक र आफ्नो देशको राजनीतिमा मार्क्सका अनुयायीहरूप्रति सदा असहिष्णु रहिआउनुभएको हुँदा वर्गसम्बन्धको कारणवश कार्ल मार्क्सलाई तपाईं भन्न मुख नलागे पनि अरू दुई जनालाई खसालेको चाहिँ बुझिएन ।

वी. पी. लगायत सबै आदरणीय अग्रजहरूका अन्य कतिपय कुराहरूमा चित्त बुझ्ने पनि उहाँहरूका यस्ता खड्किँदा शैलीहरूबाट चाहिँ हामी सबैले मुक्त हुनु राम्रो हुन्छ ।

दोस्रो, "मार्क्सले भनेझैँ मानिस आर्थिक प्राणी मात्र होइन" । मार्क्सले मानिसलाई आर्थिक दृष्टिले मात्र हेरे र उसका अरू आयामहरूलाई वास्ता गरेनन् भन्ने उहाँको आलोचना एक थरी मानिसहरूका विच अन्तर्राष्ट्रिय रूपमै रहेको र पुरानै भ्रान्ति हो । यसको सत्यासत्य परीक्षण गर्न सर्वप्रथम १७ मार्च १८८३ का दिन लन्डनको हाइगेट समाधिस्थलमा एङ्गोल्सले दिएको भाषणको अंश पढौँ र बुझौँ—

"जसरी डार्विनले प्राणी जगत्को विकासका सिद्धान्तको आविष्कार गर्नुभएको थियो, त्यसै गरी मार्क्सले मानव-इतिहासको विकासका सिद्धान्तको आविष्कार गर्नुभयो अर्थात् राजनीति, विज्ञान, कला, धर्म वा अर्को कुनै पनि विषयतर्फ ध्यान दिनुअघि मानिसलाई खाने, पिउने कुरा, लुगा-कपडा र बस्ने घर चाहिन्छ । त्यस कारण जीवनका मौलिक आवश्यकताहरूको उत्पादन र आर्थिक विकासको तत्कालीन अवस्था त्यो जग हो, जसमा राष्ट्रिय संस्थाहरू, कानुनी व्यवस्थाहरू, कला र धार्मिक

विचारसमेत निर्माण गरिएका हुन्छन्, त्यसैले गर्दा उनीहरूको व्याख्या उनीहरूमाथि नै आधारित भएर गर्नुपर्छ।”^१

आफू अनुकूल केही घटाउँदै बढाउँदै मार्क्सवादको खण्डन गर्ने प्रयोजनका लागि रिचार्ड पाइप्सले पनि ‘साम्यवाद एक इतिहास’ नामक पुस्तकमा यो उद्धरण दिनुभएको छ। तर के यो एकदमै स्पष्ट र सत्य उक्ति होइन र ? यहाँ राजनीति, कला, साहित्य, धर्म, मनोविज्ञान आदि मानिसका कुनै पक्षलाई अस्वीकार गरिएको छैन, केवल प्रस्थानबिन्दु देखाइएको छ, प्राथमिकताक्रम बताइएको छ। यी चिज नभएको, भोजनविनाको कला चिन्तक मानव कस्तो होला ? वस्त्रविहीन राजनीतिक समाजले कस्तो राजनीति गर्ला ? यी बिनाको धर्म कस्तो होला ? घर नभएको वन-वृक्षवासी वा ओडारबासी मानिसले कति मनोविज्ञानको विकास गर्ला ? आदिम समाजका मानिसको चित्र सम्झिए पुग्छ।

यौन तृप्ति प्रकृति प्रदत्त हो। अरू कतिपय कुरा नभए पनि जीवन धारणसम्म हुन्छ। तर खाद्य, वस्त्र र आवासको उत्पादनविना चाहिँ मानिसको प्रारम्भ नै हुँदैन भन्दा हुन्छ। सधैं रुख-ओडारमा बसि नरहने हो भने, जिउमा भारपात टाँसेर मात्र नहुने हो भने वा सधैं फलफूल, जराजुरी र सिकारले नहुने हो भने तिनको उत्पादन मानिसले गर्नुपर्छ। नत्र ऊ मारिने नै बन्दैन। सुरुमा मानिस किन कलाकार भएनन्, किन गायक-नर्तक र चित्रकार भएनन् ? किन राजनीतिज्ञ, साहित्यकार, वैज्ञानिक-मनोवैज्ञानिक भएनन् भनेर डार्विनलाई, मार्क्सलाई वा कसैलाई के प्रश्न गर्नु ? विकासको त्यस चरणमा ती जस्ता थिए, त्यस्तै थिए। उनीहरूले यिनै प्राथमिक आवश्यकता जोड्दै-जुटाउँदै लगे, तिनीहरूलाई अब्धै परिष्कृत र विविधतायुक्त बनाउँदै लगे। तिनै भौतिक अवस्थाहरूका आधारमा कला, साहित्यजस्ता चिजहरू पनि जन्माए, तिनीहरूको स्तर र मागअनुरूप तिनमा विकास गर्दै लगे। अनि आजका जस्ता भोजन, वस्त्र, आवास बनाउने ठाउँमा पुगे। ठुला घरमा बसेर ठुला चिन्तन, ठुला सिद्धान्त-रचना गर्ने तहसम्म आफूलाई उकाले।

हामीले विभिन्न ठाउँ र समयका मानिसका व्यवहार र चिन्तन, आचार-विचार र रहन-सहन, उठबस र तमाम पारिवारिक-सामाजिक सम्बन्ध, गृह-निर्माण आदि उनीहरूका सम्पूर्ण भौतिक र बौद्धिक परिवेशको चित्र मनमा कोर्न चाह्यौं भने यिनै कुराबाट थाल्नुपर्छ। उनीहरूले खाने

१ १७ मार्च १८८३ मा कार्ल मार्क्स को अन्त्येष्टिका अवसरमा लन्डनको हाइगेट समाधिस्थलमा फ्रे. एङ्गल्सले दिनुभएको मन्तव्यबाट

गरेका चिज, लाउने गरेका कुरा, बस्ने गरेका घर हेरेर मात्र हामी उनीहरूको सिङ्गो परिचय पाउन सक्छौं ।

यसरी मानिस वा मानव समुदायका विकासको प्रारम्भ र विकासका परिचयको प्रारम्भविन्दु यही हो । दुइगो युगको अध्ययन त्यस बेला रसायनशास्त्रका, भौतिक शास्त्रका वा महाकाव्यका ठेली कति थिए भन्ने नखोजेर उनीहरूका दुइगा, काठ वा हड्डीका औजार कस्ता थिए, त्यो नै हेर्नुपर्छ ।

जीवनका भौतिक आवश्यकताको उत्पादन र आर्थिक अवस्थाको जगअनुसार नै विचारहरू बन्दछन् भन्ने कुरा कति स्पष्ट र सरल छ भने यसलाई साधारण स्कुले बालकले पनि बुझ्न सक्छ । यो मानव-जीवनको ऐतिहासिक विकासम्बन्धी दर्शनको प्रारम्भिक कुरो हो ।

समाजको आर्थिक अवस्था जरो हो र उपरि संरचनाका सबै चिजहरू त्यसका आधारमा वनेर अडिएका त्यसकै फलहरू हुन् भन्ने चर्चापछि अब प्रश्न गरौं- के मार्क्सले ती अरू विषयलाई बेवास्तै गर्नुभएको हो त ? के जरेजरालाई मात्र हेरेर हाँगा, पात, फूल र फल समेतलाई नचाहिने चिज भनेर ध्यानै नदिएको हो त ? उहाँले विज्ञान, दर्शन, कला विविध किसिमका सोच र चिन्तनको विकास, गायनकला-मूर्तिकला, काव्यको रचना र तिनको रसास्वादन, मिठो खाने, राम्रो लाउने सुविधा र सौन्दर्य, स्वास्थ्य र विश्राम-आरामको व्यवस्था, इच्छानुसार देशविदेश भ्रमणको चाँजो-पाँजो, निःशुल्क उच्च शिक्षासम्मको सुविधाजस्ता कुराहरू समाजका सबैलाई पुर्‍याउनतर्फ चाहिँ मार्क्स-एङ्गोल्सहरूको ध्यानै नगएको हो त ? तिनलाई नभए पनि हुने वस्तु ठानिएको हो त ? सूक्ष्म मानवीय भावनाका पक्षहरू, आकाङ्क्षाहरूको स्वतन्त्र प्रस्फुटन, सौन्दर्यबोधी आवश्यकताहरूको निषेध नै गरेको हो ? होइन उहाँका, उहाँहरूका वा उहाँहरूका परवर्ती चिन्तकहरूसमेतबाट त्यस्तो चिन्तन कतै आएको देखिँदैन । बरु उहाँहरूले त समाजवाद उच्चतम चरणमा पुग्दा मानिसले ती सबै सुख र ऐश्वर्य भोगको उच्चतम अवस्थामा पुग्ने वैज्ञानिक परिकल्पना गर्नुभएको हो । यस चर्चालाई विश्राम दिनुअघि आर्थिक पक्षको भूमिकालाई मार्क्सवादका प्रणेताकै भनाइमा हेरौं-

“इतिहासको भौतिकवादी अवधारणाअनुसार अन्तिम विश्लेषणमा इतिहासको निर्णायक तत्त्व वास्तविक जीवनको उत्पादन र पुनरुत्पादन हो । यसभन्दा बढ्ता न मार्क्सले भन्नुभएको छ, न मैले भनेको छु । त्यसकारण यदि कसैले यसलाई भाँचभुँच पारेर आर्थिक तत्त्व नै एक मात्र निर्णायक तत्त्व हो भन्छ भने उसले हाम्रो प्रस्थापनालाई निरर्थक, अमूर्त र फोस्रो

शब्दावली बनाएको हुन्छ। आर्थिक परिस्थिति आधार हो तर माथिल्लो ढाँचाका विभिन्न तत्त्व— वर्गसङ्घर्षका राजनीतिक रूप र विजयी वर्गद्वारा सङ्घर्षमा सफलता प्राप्त गरेपछि संस्थापित राज्यप्रणाली आदिजस्ता त्यसका परिणाम, विधिशास्त्रीय रूप र तीसँग यी वास्तविक सङ्घर्षहरूमा भाग लिनेहरूका मस्तिष्कमा पर्ने बिम्ब, राजनीतिक, आर्थिक, दार्शनिक सिद्धान्त, धार्मिक मत र जडसूत्रीय पद्धतिहरूका रूपमा उनीहरूको विकासले ऐतिहासिक विकासका क्रममा आफ्ना प्रभाव पार्दछन्, अझ धेरै ठाउँमा त सङ्घर्षका रूपमा यिनीहरूकै पक्ष गड्ढो हुने गर्दछ। यी सम्पूर्ण तत्त्वहरूको अन्योन्य क्रिया चल्दछ। त्यसमा आकस्मिक घटनाहरूका अनन्त समूहका माझबाट (अर्थात् त्यसलाई अनुपस्थित वा नगण्य मान्न सकिनेसम्मका दूरवर्ती र अप्रमेय आन्तरिक सम्बन्ध भएका वस्तु र घटनाहरूका अनन्त समूहका माझबाट) आर्थिक गति अन्ततोगत्वा अनिवार्य गतिका रूपमा प्रकट हुन्छ। यस्तो नभएको भए इच्छानुसार इतिहासको जुनसुकै युगमा पनि सिद्धान्तलाई लागु गर्ने काम गणितको सरलतम समीकरणलाई हल गर्ने कामभन्दा पनि सजिलो हुने थियो।”^१

“यसबाट स्पष्ट छ, निर्णायक तत्त्व वास्तविक जीवनको उत्पादन र पुनरुत्पादन हो। आर्थिक परिस्थिति मात्र नयाँ युग ल्याउनका निमित्त पर्याप्त हुँदैन। समाजको उपरिढाँचाका विभिन्न तत्त्वहरू अर्थात् वर्गसङ्घर्षका रूप कस्ता छन्, सत्ताधारी वर्गको राज्यप्रणाली र त्यसका विभिन्न अङ्गहरूले गर्ने कामबाट सङ्घर्षमा भाग लिने पार्टी र जनता कसरी प्रभावित भइरहेका छन्, तिनीहरूलाई हेर्ने—बुझ्ने उनीहरूको दृष्टि के छ, राजनीतिक-आर्थिक-दार्शनिक मतहरूका प्रभाव कसरी परिरहेका छन्, ती सबैको महत्त्व हुन्छ। अझ धेरै परिस्थितिमा त वर्गसङ्घर्षका रूपमा आर्थिकको भन्दा पनि तिनीहरूकै पक्ष बलियो हुन्छ। यी सबै तत्त्वका अन्योन्यक्रियाका साथै आकस्मिक घटनाहरूको पनि भूमिका हुन्छ। ती सबैका बिचबाट महान् ऐतिहासिक परिवर्तनको अवस्था उपस्थित हुन्छ। त्यसकारण त्यति सजिलैसँग आर्थिक कारण मात्रका भरमा क्रान्ति भएर नयाँ युग आउँछ भन्ने विचार मार्क्सवादको होइन। आर्थिक आधारले—उत्पादनपद्धतिले— जन्माएको सम्पूर्ण उपरिसंरचनालाई ढाल्न त्यस पद्धतिका सिकार जनता जुमुराएका छन्, क्रान्तिकारी मार्गदर्शक सिद्धान्तमा दृढ तथा इमानदार, प्रतिष्ठित नेतृत्व उपलब्ध छ र वस्तुगत परिस्थितिसमेत अनुकूल छ भने मात्र समाजले गुणात्मक फड्को मार्न सक्तछ।

१ जे. ब्लोखलाई एङ्गल्सको पत्र, २१-२२ सेप्टेम्बर १८९०

“मार्क्सवादले आर्थिकवाहेक अरू आयामलाई देखेन भन्ने आरोपमा एकरति मात्र पनि सत्यता छैन । मानिसको सर्वआयामिक उच्चतम विकास र चरम समृद्धिका सम्भावना समाजवाद-साम्यवादमै मात्र सम्भव हुन सक्तछन् । पुँजीवादका जुन अवगुणहरूका विरुद्ध मार्क्सवादले मुक्त भविष्यको बाटो देखायो र व्यवहारमा लागु गर्न प्रारम्भ गर्‍यो; तिनै अवगुणहरूको दोष मार्क्सवादका थाप्लामाथि ओइच्याउने नकच्चरो पुँजीवादी शैली एकदमै नयाँ होइन ।”^१

मार्क्सले र एङ्गेल्सले छुट्टाछुट्टै तथा संयुक्त रूपमा समेत स्पष्टसँग यसरी के भन्नुभएको छ भने आर्थिक पक्ष समाजको आधार त हो तर त्यसको एक मात्र निर्णायक तत्त्वचाहिँ होइन । भन्नु दाल, भात र रोटी नै सबै थोक हो, त्यसकै लागि क्रान्ति हुन्छ र कम्युनिस्ट समाजमा त्यसैका भरमा जनताले जीवनका अरू सबै पक्षहरूलाई विर्सेर रमाउनुपर्छ भन्ने जस्तो वाहियात कुरो त कतै भएकै छैन । स्वाभाविक हो, खाद्य सङ्कटका बेला खाद्य उत्पादन र वितरण नै प्रमुखताका साथ जोड दिइनुपर्ने विषय बन्दछ, महामारी, रोगव्याधि र प्राकृतिक प्रकोपले भ्रष्टिएका बेला तीसँग जुध्नु नै प्रधान कार्य बन्दछ र सामान्य अवस्थामा सबै कामहरू सामान्य ढङ्गले हुन्छन् । यत्ति सामान्य कुरा नबुझी संसारभर मार्क्सका अनुयायीहरू पेटवाहेक जीवनका अरू आयामहरूतिर ध्यान नै दिंदैनन् भन्नु उनीहरूविरुद्धको झुटो प्रचारवाजीसिवाय केही होइन ।

तेस्रो, “मार्क्स ऐतिहासिक नियतिवादी थिए ।”

तपाईं एउटै अग्लो रुखमा चढ्नुहोस् । कुनमा चढ्ने ? तपाईंको इच्छा । ‘टिक’ मा चढ्नुहोस् । ‘सल्लो’ लाई रोज्नुहोस् । ‘आँप’ लाई छान्नुहोस् । स्वतन्त्र हुनुहुन्छ । टुप्पासम्म जान पाइन्छ । तर त्यहाँभन्दा उँभो जान खोज्नुभयो भने चाहिँ तपाईंलाई त्यसले जबर्जस्ती खसाइदिन्छ र तपाईं फेदमा पछारिन पुग्नुहुन्छ । यो नियम हो । सीमाबाट उता जान पाइँदैन । तपाईं सन्तान जन्माउन सक्नुहुन्छ । ऊ तपाईं जस्तो होला । उसको अनुहार तपाईंकी श्रीमतीसँग मिल्छ । अथवा परिवारका कुनै पुर्खाजस्तो होला ऊ । तर ऊ उलनवाटोरको जे नाट्जेजस्तो वा बेलायतको जेम्स डेकजस्तो चाहिँ हुँदैन । ऊ भुर्र भुर्र उड्ने भँगेरो पनि हुँदैन । जैविक र वातावरणीय प्रतिबन्धले रोक्छन् । वारीको माटोमा मुला फलाउन पनि पाइन्छ, आलु उब्जाउन पनि पाइन्छ । तर रोप्न चाहिँ आलु रोप्छु अनि कहिले खनेर आलु निकाल्छु, कहिले मुला उखेल्छु अनि कहिले-कहिले

१ ‘ज्ञान र मानव व्यवहारमा मार्क्सवादी दर्शन’, नारायणप्रसाद आचार्य, प्रकाशक : शारदा आचार्य, २०७३, पृ. १०९-११०

अलिकता बोडी टिप्छु भन्दा पाइँदैन । आलु मात्र पाइन्छ । त्यहाँ मन लागेको कुरा पाउने स्वतन्त्रता छैन । प्रकृति-जगत्को नियमितताले गर्दा यस्तो भएको हो ।

पानी भिरालोतिर बग्छ । एकपल्ट देखेबुझेपछि पुग्यो । जहाँ पनि, जहिले पनि पानी उतै जान्छ । यो नियम हो । ढुङ्गो आकाशतिर फ्याँकियो भने उँधै भर्छ । यस्तो सधैं हुन्छ । ढुङ्गो उँभोको उँभै वा दायाँ-बायाँ, उँधो-उँभो डुलिहिँड्ने गर्दैन । यो पनि नियम हो । व्याउने गाईले अवश्य बाच्छो वा बाच्छी पाउँछ । यति कुरा पहिले नै थाहा हुन्छ । पाउने समयको भविष्यवाणी समेतै गर्न सकिन्छ । यहाँ पनि नियम क्रियाशील छ । कुनै अपरिचित मानिसलाई भेट्न हिँडियो भने भेटनुअगावै ऊ पक्का पनि पाँच-छ फुटसम्मको आफूजस्तै दुईखुट्टे प्राणी हुन्छ भन्ने त्यत्तिकै थाहा हुन्छ । यहाँ नियम छ । मकैको दानालाई खास परिस्थितिमा माटामुनि गाडिदियो भने त्यो उम्रिन्छ, बढ्छ, फल्छ र मर्छ । सधैं यो प्रक्रिया दोहोरिने भएकाले यो पनि नियमित परिघटना हो । यसरी हामी के देख्छौँ भने यी घटनाहरूमा फरकै नपर्ने गरी नियमित रूपमा उस्तै अनुक्रमहरू, सिलसिलाहरू उत्पन्न हुने गर्छन् र बिलाउने पनि गर्छन् । यस्ता क्रियाकलापहरू नियमितताले गर्दा भएका हुन् ।

मानिसले आफ्नो बल र बुद्धिको सामूहिक प्रयोगद्वारा प्रकृतिका नियमहरूलाई पाइला पाइलामा हाँक दिएको छ र अनेक कुरालाई आफू अनुकूल बनाएको छ । उँधो बग्ने पानीलाई मिसिनद्वारा हुर्च्याएर उँभो फालेको छ । सानो फल्ने फल-तरकारीका दानालाई ठुलो फल बाध्य पारेको छ । कृत्रिम वर्षा गराएको छ । कृत्रिम गर्भाधान गरेर बच्चा जन्माएको छ । प्रकृतिले तोकेको बसौँको दूरीलाई केही घण्टामा खुम्च्याएको छ । मर्ने आँटेकाको मृत्युलाई ठेलेर कता हो कता टाढा डाँडो कटाइदिएको छ । तर नियम सञ्चालनको गतिलाई घटाउने वा बढाउने काम गरे पनि नियमलाई पूरै फेरिदिन वा बेनियमसँग पनि आफ्नो इच्छाअनुसार फेर्ने काम गर्न अभैसम्म पनि सम्भव बनेको छैन । उदाहरणका लागि मानिसले एउटा सीमासम्म आलुको उत्पादन त बढाउला तर आलु फलाइको नियमिततालाई फेरेर अगि भनिएभैं आलुको जरामा करेला फलाउने स्वतन्त्रता कहिल्यै पाउँदैन ।

नियमहरू अनिवार्य पनि छन् र वस्तुनिष्ठ पनि छन् । नियमबाहिर जान पनि मानिस स्वतन्त्र छ, तर त्यो स्वतन्त्रता अनिवार्य नियमितताभित्रको हो, नियमिततालाई फेरेर एकदमै स्वच्छन्द हुन पाइने किसिमको होइन ।

वीपी भन्नुहुन्छ- “ऐतिहासिक नियतिवादमाथि विश्वास गर्ने हो भने हाम्रा सबै उद्यमहरू अर्थहीन अभ्यास मात्र हुन जान्छन्। मार्क्सले मानिसको सोचाइ स्वतन्त्र हुन्न भन्ने दर्शन प्रतिपादन गरे। यो पूर्वनिश्चित हुन्छ र आफू सम्बद्ध भएको सामाजिक वर्गबाट प्रभावित हुन्छ।”^१

उपर्युक्त अन्तर्वार्तामा आएको नियमसम्बन्धी चर्चाले हामीलाई यो कथित नियतिवादबारे बुझ्न केही सजिलो पारिदिएको हुनुपर्छ। नियतिवादले मान्छेलाई आफूले चिन्न-जान्न-बुझ्न नसक्ने कुनै शक्तिले आफ्ना लागि पन्साइदिएको भागभन्दा बढ्ता ज्ञान-बुद्धि-धन केही पनि आर्जन नसक्ने जन्मिँदै परतन्त्री या कमारो बनाइदिन्छ। उता मार्क्सवादले चाहिँ मानिसलाई सीमाबद्ध गराउने थुप्रै अज्ञात घटना र प्रक्रिया छन् तर तिनको रहस्य उघार्नु र आफ्नो हितमा प्रयोग गर्नुपर्छ भन्दै नियतिवादको आधार नै भत्काइदिन्छ र आफ्ना बन्धनहरू फुकाएर मानिस स्वतन्त्र बन्न सकेका हज्जारौँ दृष्टान्तहरू अगि सार्दछ। नियतिवादका त्यस्ता महाशत्रु मार्क्सलाई उहाँले कसरी नियतिवादी देख्नुभएको हो कुन्ति ! वास्तवमा नै उहाँले भन्नुभएभैं नियतिवादमाथि विश्वास गर्ने हो भने हाम्रा सबै उद्यमहरू अर्थहीन अभ्यास मात्र हुन जान्छन्। हामी चाहौँला मुलुकलाई समृद्ध औद्योगिक राष्ट्र बनाउन तर नियतिले निर्णय गरेको होला भन् कङ्गाल मगन्ता बनाउन। हामी मरीमरी काम गरौँला देशलाई हरिलो-भरिलो र रसिलो बगैँचातुल्य बनाउन तर नियतिले निर्णय गरिदेल्ला यसलाई मरुभूमि बनाउने। अनि उद्यमहरू त अर्थहीन अभ्यास हुने नै भए। तर कुनै नियति र त्यसको त्यस्तो पूर्वनिश्चित विधान हुँदैन। इतिहासको गतिलाई रोक्ने बाधाहरू चाहिँ हुन्छन्। मानिसहरूका साझा उद्यमले तिनीहरूलाई हराइदिन्छन्। सामन्ती व्यवस्थालाई पुँजीवादले विस्थापित गर्ने र आफ्नो विकासको उत्कर्षपछि उसले समाजवादलाई ठाउँ छाडिदिनुपर्ने समाज विकासका क्रममा देखापर्ने खुड्किला हुन्। ती ऐतिहासिक विकासको बाटाका अखेटा हुन्। नियति होइनन्। तरुण बाँचिरह्यो भने अवश्यै वृद्ध हुन्छ। त्यो नियति होइन, नियम हो।

मानिसका विचारको निर्माण उसको भौतिक अवस्थाबाट हुन्छ। नेपालको ताप्लेजुडमा बस्ने मान्छेका र दक्षिण अफ्रिकाको गाउँमा बस्नेका सोच उस्तै हुँदैनन्। यदि मानिसको दिमाग भाँडोभैं रित्याउन र भर्न सकिने भएको भए उसले आफूखुसी चाहेअनुसारका गुण, स्वभाव, सिप आदिको अन्तर्वस्तुलाई हटाएर आफूले रोजेअनुसारका दिमागी तत्त्वहरूले

१ भोला चटर्जीसँगको अन्तर्वार्ता ‘कान्तिपुर दैनिक’ ३१ असार २०७४

आफ्नो टाउको भर्न सक्ने थियो । तर त्यो स्वतन्त्रता उसलाई हुँदैन । वंशानुगत रूपमा आएका गुणहरू पारिवारिक परिवेश, ऊ हुर्किएको सम्पूर्ण वातावरण, तिनीहरूले दिएको उसको संस्कार, संस्कृति, भाषा, धर्म, खानपिन र पहिरन आदि सम्पूर्ण कुराहरूले उसको शरीर र मस्तिष्कको निर्माण गर्दछन् । जुन सामग्रीले एउटा मान्छे बनेको हुन्छ, ती सबै उसकै उत्पादनहरू होइनन् । उसको शरीरको रचनाकार ऊ मात्र होइन । उसको चिन्तन, बोली, चेतना र सोचको निर्माता ऊ आफू मात्र होइन । उसका धेरै चिजहरू उसका नितान्त निजी होइनन् । त्यसैले यहाँ निरपेक्ष स्वतन्त्र सोचको दाबी गर्नु हास्यास्पद देखिन्छ । तर आफैँमा धेरै कुराहरू निर्माण गर्ने स्वतन्त्र योग्यता पनि तिनीहरूका समष्टिबाटै र उसका उद्यमबाटै मानिसलाई प्राप्त भएको हुन्छ । एकदमै स्वतन्त्र त मानिस हुनै सक्तैन ।

मानिसको सोचाइ न पूर्वनिश्चित हुन्छ, न परनिर्धारित, तर त्यो एकदमै निजात्मक चाहिँ हुँदैन । त्यो आफू सम्बद्ध भएको सामाजिक वर्गबाट प्रभावित हुन्छ, भन्ने सोचमा सत्यको अंश मात्र छ । त्यो अधुरो छ । वर्ग सधैं थिएनन्, न ती सधैं रहन्छन् । मार्क्सको कथनानुसार समाजका विकासको एउटा खास अवस्थामा उत्पन्न परिस्थितिले वर्गहरूलाई जन्माएको थियो । त्यो परिस्थिति नरहेपछि समाज पुनः वर्गविहीन हुन पुग्दछ । त्यसकारण सोचहरू आफूसम्बद्ध वर्गबाट प्रभावित हुने कुरो वर्ग नै नरहेको अवस्थामा सम्भव हुँदैन । निश्चय नै सामन्ती समाजमा सामन्तका विचार र भूदासहरूका विचार एउटै हुँदैनन् । पुँजीवादी समाजमा पुँजीपति र मजदुरका चिन्तनहरू पृथक् हुन्छन् । भूदासका विचार सामन्तका जस्ता वा सामन्तका विचार चाहिँ कमाराका, भूदासका जस्ता हुने कल्पना गर्न सकिँदैन । तर दास र दासमालिक, सामन्त र मोही किसान, पुँजीपति र मजदुरलगायतका कुनै वर्ग नै नरहेको समाजमा मानिसहरू कुन वर्गबाट प्रभावित होलान् र ? यसरी वर्ग स्वयम् समाजका स्थायी संरचना नभएको हुँदा मानिसको सोचाइ वर्गबाट मात्र प्रभावित हुन्छ, भन्ने सिद्धान्त मार्क्सको होइन, हुन सक्तैन । 'वर्गीय समाजमा मानिसको सोचाइ आफ्नो सामाजिक परिवेशबाट समेत प्रभावित हुन्छ' भनियो भने त्यो चाहिँ कथन मार्क्सका विचारसँग निकै मिल्दो हुन्छ ।

अब यस प्रसङ्गलाई सन्तुष्टि एउटा अर्को कुरा उक्काडिहालौँ । अगि प्रकृति र समाज-परिवर्तनका नियमहरूको छोटो चर्चा पनि गरियो । वी.पी.ले स्पष्टै भन्नुभएको छ, उहाँ इतिहासको भौतिकवादी व्याख्यामा विश्वास राख्नुहुन्न र त्यसलाई सरासर अस्वीकार गर्नुहुन्छ । समाजका विकासको नियमिततालाई मान्ने हो भने त्यसले विकासको दिशालाई

साम्यवादतर्फ सोभिने देखाउँछ। भौतिकवाद र द्वन्द्ववादका सिद्धान्तहरूले त्यही देखाउँछन्। हेगेल द्वन्द्ववादका सिद्धान्तहरूलाई शिखरमा पुर्याउने दार्शनिक हुनुहुन्थ्यो। वी.पी. को भनाइबाट उहाँले धेरै दार्शनिकका पुस्तकहरू मसिनो गरी अध्ययन गर्नुभएको थियो भन्ने बुझिन्छ। तर यो अन्तर्वार्ता दिउन्जेलसम्म हेगेलका कृतिहरू भने पढ्न भ्याइसक्नुभएको रहेन छ जस्तो लाग्छ। आखिर जस्तोसुकै 'महामानव' मा पनि परिमार्जनका लागि केही न केही ठाउँ त रहेको हुन्छ नै।

सन्दर्भग्रन्थ सूची

- अक्सफोर्ड एडभान्स्ड लर्नज् डिक्सनरी अफ करेन्ट इङ्लिस् (सन् २०१०) (आठौँ संस्करण), लन्डन : अक्सफोर्ड युनिवर्सिटी प्रेस।
- आचार्य, नारायणप्रसाद (२०७३), ज्ञान र मानव व्यवहारमा मार्क्सवादी दर्शन, काठमाडौँ : शारदा आचार्य।
- एङ्गल्स, फ्रेडरिक र मार्क्स, कार्ल (सन् १९७८), "फायरबाखवारे निबन्ध", सङ्कलित रचना (खण्ड १, भाग १), मास्को : प्रगति प्रकाशन।
- नेपाली बृहत् शब्दकोश (२०७५) (संशोधित परिवर्धित दसौँ संस्करण), काठमाडौँ : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान।
- भोला चटर्जीसँगको अन्तर्वार्ता 'कान्तिपुर रीपब्लिकन दैनिक' ३१ असार २०७४।

मिथिलाको अमूल्य निधि : न्यायदर्शन

रामराज रेग्मी

१. पृष्ठभूमि

सामान्य ज्ञानभन्दा बाहिरका प्रकृतिमा घट्ने रहस्यमय घटनाका बारेमा तर्क गर्ने, बहस गर्ने र छलफल गर्ने परिपाटी मानव सभ्यताको उदयसाथै विकसित भएको देखिन्छ। कमजोर चेतनशक्ति भएको अवस्थामा पनि वैदिक युगमा आदिम आर्यहरूले प्रश्न गर्ने गर्थे- मानिसको बोली कहाँबाट आउँछ ? संसारको उत्पत्ति कसरी र कहाँबाट भएको हो ? यसलाई कसले रचना गरेको हो ? यसको अन्त्य कहाँ पुगेर होला ? ...आदि। कतिपय संशय र जिज्ञासाहरू निम्न स्तरका थिए भने कतिपय उन्नत स्तरका थिए। ऋग्वेदमा इन्द्र को हुन् भनी प्रश्न गरिएको, उनको अस्तित्वबारे शङ्का गरिएको र फेरि इन्द्र नभए कसलाई पूजा गर्ने भनी पिरोलिएको प्रसङ्ग पाइन्छ। (दामोदरन, १९८२ : ४३)

यस किसिमबाट तर्क गर्ने पद्धतिलाई उपनिषद् कालमा 'हेतु विद्या' अथवा 'आन्वीक्षिकी' विद्या भनिन्थ्यो। यसलाई कतिपयले तर्कशास्त्र पनि भनेका छन्। 'अन्वीक्षा' को अर्थ अनुसन्धान गर्ने हुन्छ। तर्कका आधारमा नयाँ विषयको जानकारी प्राप्त गर्ने भएकाले त्यसलाई आन्वीक्षिकी भनिएको हो। अन्धविश्वास र काल्पनिक मिथक जोडेर त्यसमा बौद्धिक जलप लगाउँदै जुन धर्मशास्त्रको उदय भयो, त्यसमा आन्वीक्षिकी विद्याले प्रश्नहरू र संशय उठाउनु स्वाभाविकै हो। त्यसकारण मनुजस्ता धर्मशास्त्रीहरूले त्यसलाई धार्मिक आस्थामा टेवा पुग्ने गरी मात्र विकसित गर्नुपर्छ भन्ने कुरा अगि सारेका थिए। तर स्वतन्त्र चिन्तकहरूले त्यसरी चिन्तनमा पर्खाल लगाउने कार्यलाई उचित ठानेनन् र संशयको घेरामा रहेका सबै विषयमा प्रश्न उठाउने, तर्क गर्ने, छलफल गर्ने र वादविवाद गर्ने पद्धतिलाई अगि बढाए। कट्टर धर्मशास्त्रीहरूका लागि त्यस्ता कार्य सत्य भएन र उनीहरूले

आन्वीक्षिकी विद्यालाई 'जडशास्त्र' अथवा 'नास्तिक दर्शन' भन्ने सम्मको आरोप लगाए। यही परिवेशमा भौतिकवादी आन्वीक्षिकी विद्याका रूपमा न्यायदर्शनको उदय भयो। सम्पूर्ण विषय केलाएर अथवा उचित र अनुचितको छानबिन गरेर विवेकसमेत प्रयोग गरी निष्कर्ष निकाल्ने कार्य नै 'न्याय' हो। वात्स्यायन भन्दछन्- प्रमाणैरर्थपरीक्षणं न्यायः। भनाइको अर्थ प्रमाणहरूको सहयोगबाट कुनै विषयको परीक्षा गर्नु नै न्याय हो। त्यस कारण न्यायदर्शन प्रमाणजन्य आधारका साथै विवेकको सहारा लिएर सही निष्कर्षमा पुग्ने दृष्टिकोण हो। प्रायःजसो प्राचीन पौरस्त्य दर्शनहरू कल्पनापरक छन्, जब कि न्यायदर्शनले विभिन्न प्राकृतिक तथा सामाजिक विषयहरू र घटनाहरू सम्बन्धमा उचित छानबिन गरी तिनलाई भौतिक आधारमा विवेचना गर्ने प्रयास गर्दछ।

२. न्यायदर्शनका प्रणेता र ग्रन्थ सम्बन्धमा

न्यायदर्शनका प्रणेता को हुन् भन्ने सम्बन्धमा विद्वान्हरूमाभू राय बाभिएको पाइन्छ। संस्कृत साहित्यका नाटककार भास (इसापूर्व दोस्रो शताब्दी) ले प्रतिमा नाटकमा न्यायसूत्रका रचयिता मेधातिथि हुन् भनी उल्लेख गरेका छन् (उपाध्याय, २०७३ : ३५४)। पद्मपुराण र स्कन्दपुराणमा त्यसका रचनाकार महर्षि गौतम हुन् भनिएको छ। फेरि न्यायभाष्य र न्यायवार्तिकमा त्यसका रचनाकार अक्षपाद हुन् भनिएको छ। यसरी न्यायदर्शन तीन जना विद्वान् मेधातिथि, गौतम र अक्षपादले प्रतिपादन गरेको देखिन्छ। तर ती तीनओटा नाम भिन्दाभिन्दै व्यक्तिका नभएर एउटै व्यक्तिका भएको देखिन्छ। महाभारत शान्तिपर्व- २६४.४५ को श्लोकले मेधातिथि र गौतम एउटै व्यक्ति भएको पुष्टि गर्दछ (मिश्र, २०१२ : ३६८)। खुट्टामा समेत आँखा भएको अर्थ बुझाउने उपनाम 'अक्षपाद' मेधातिथि गौतमलाई नै दिइएको उपनाम हो भन्ने छ। मेधातिथिका विचारहरूले पैतालासरह ठानिएका तल्लो स्तरमा जनताको चेतना अभिवृद्धि गर्ने भएकाले उनलाई त्यस्तो उपनाम दिइएको हो भन्ने एक थरीको बुझाइ छ। उनको दृष्टि अलौकिक लोकतर्फ नगई लौकिक जगत्तर्फ अथवा तल पाइतालातर्फ गएकाले अक्षपाद भनिएको हो भन्ने अर्का थरीको भनाइ छ। त्यसै गरी न्यायदर्शनको रचनाकालसम्बन्धमा पनि एक मत देखिन्छ। कसैले त्यसलाई इसा पूर्वको प्राचीन रचना मानेका छन् भने कसैले इसाको दोस्रो शताब्दीको रचना पनि भनेका छन्। प्राग् ऐतिहासिक कालको दर्शन भएकाले समयको किटानीबारे फरक मत आएका हुन्। जे होस्,

न्यायदर्शनको रचनाकाल इसापूर्वको छैटौं शताब्दीदेखि इसाको दोस्रो शताब्दीभित्रको अवधि हुनुपर्छ भनी अनुमान गरिएको छ ।

गौतमले सूत्रका रूपमा न्यायदर्शनको रचना गरेका थिए; जसलाई 'न्यायसूत्र' भनिन्छ । त्यसमा ५२८ सूत्र छन् र तिनलाई पाँच अध्यायमा विभक्त गरिएको छ । पहिलो अध्यायमा पदार्थको परिभाषा र वर्गीकरण गरिएको छ, दोस्रो अध्यायमा पदार्थका बारेमा उठाइएका जिज्ञासाहरूको प्रत्युत्तर दिइएको छ, तेस्रो अध्यायमा आत्मा र इन्द्रियहरूबारे जानकारी गराइएको छ, चौथो अध्यायमा पुनर्जन्म, कार्य-कारण सिद्धान्त र अणुवादबारे व्याख्या गरिएको छ र पाँचौं अध्यायमा छलफल-पद्धतिबारे विवेचना गरिएको छ । इसाको तेस्रो शताब्दीमा न्यायसूत्रका अनुयायी तथा प्रखरवेत्ता वात्स्यायन (काश्यप) ले न्यायसूत्रको भाष्य लेखे । पछि आएर उद्योतकरले 'न्यायवार्तिक' र वाचस्पति मिश्रले 'न्यायवार्तिकतात्पर्य टीका' रचना गरेर न्यायदर्शनको व्याख्या-विश्लेषण गरे । त्यसै गरी प्राचीन न्यायदर्शनमा उदयनले 'न्यायकुसुमाञ्जली' नामक ग्रन्थ र जयन्त भट्टले 'न्यायमञ्जरी' लेखे । तर ती सबै न्यायशास्त्रीहरूले गौतमका विचारलाई तोडमरोड गरी त्यसमा प्रत्ययवादको रङ्ग पोत्ने र ईश्वरवादी दर्शनका रूपमा प्रस्तुत गर्ने काम गरेका छन् (किरण, २०७४ : २६) । संशोधन गर्नेहरूमध्येमा पनि उदयनको भूमिका प्रबल रहेको छ ।

संशोधनका कारणले गर्दा पछिल्लो अवधिमा गौतमको न्यायदर्शन बौद्ध र जैन दर्शनहरूका सामु फिक्का देखिन गयो र बिस्तारै ओभ्रलेमा धकेलिन गयो । त्यस गिर्दो परिस्थितिबाट यस दर्शनलाई जोगाउने काम १२ औं शताब्दीमा 'तत्त्वचिन्तामणि' नामक ग्रन्थ लेखेर गङ्गेश उपाध्यायले गरे । उनलाई छोटकरीमा गङ्गेश भनिन्छ । उनको पालाबाट 'प्राचीन न्याय' र 'नव्य न्याय' को अवधारणा बाहिर आयो । गङ्गेशको कृति 'तत्त्वचिन्तामणि' अद्भुत विशेषतायुक्त ग्रन्थ भएको कुरा त्यसमा लेखिएका अनगिन्ती टीकाहरूले पुष्टि गर्दछन् । एउटै पुस्तकमाथि त्यसमा जत्तिको टीका अरूमा लेखिएका छैनन् । गङ्गेशका कार्यलाई पछि आएर अगि बढाउनेहरू वर्धमान, पक्षधर मिश्र, केशव मिश्र र शङ्कर मिश्र हुन् । नव्य न्यायमा गौतमको न्यायसूत्रले अगि सारेका प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान र शब्द यी चार प्रकारका ज्ञानको स्रोत सम्बन्धमा समयअनुसारको व्याख्या प्रस्तुत गरिएको छ । न्यायले अगि सारेका अन्य तत्त्वबारे भने यस दर्शनले केही बोलेको छैन (दासगुप्त, १९७८ : ३१९) ।

३. दर्शनको विषयवस्तु

न्यायसूत्रका विभिन्न अध्यायहरूमा उल्लेख गरिएका विषयवस्तुहरूको अध्ययनबाट न्यायदर्शनमा गौतमले विशेष गरी तत्त्वशास्त्र, ज्ञानशास्त्र, पद्धतिमीमांसा, कारणवादको सिद्धान्त, आत्मा, पुनर्जन्म र मोक्षसम्बन्धमा प्रकाश पारेका छन् ।

३.१. तत्त्वशास्त्र

पछिल्लो समयका नैयायिकहरूका विचारका आधारमा न्यायदर्शनलाई कतिपयले प्रत्ययवादी दर्शनमा गणना गरेका छन् । तर गौतमको न्यायसूत्र भौतिकवादमा आधारित अनीश्वरवादी दर्शन हो । त्यसका मूल प्रस्थापनाहरू परमाणुवादी वैशेषिक दर्शनसँग मेल खान्छन् । त्यस दर्शनले जगत्को उत्पत्तिको सम्बन्धमा अलौकिक सत्ताको भूमिकालाई ठाडै अस्वीकार गर्दछ । त्यसले ब्रह्माण्डको निर्माण, त्यसमा विद्यमान परमाणुहरूको सम्मिश्रण र क्रिया-प्रतिक्रियाको परिणामबाट भएको हो भन्दछ । जगत्को उत्पत्तिको आधारका रूपमा त्यसले पाँच मूलभूत तत्त्व—पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु र आकाशलाई लिएको छ । तीमध्ये चार तत्त्वको मूल अंश अणुका रूपमा विद्यमान छन् । पाँचौँ तत्त्व आकाश भने नित्य र शाश्वत छ । आकाश प्रचार-प्रसार अथवा सञ्चारको माध्यम हो । त्यो व्यापक छ र सबैको कानसँग त्यसको सम्पर्क हुन्छ ।

न्यायदर्शनले पाँच आधारभूत तत्त्वका अतिरिक्त चार प्रकारका विषयवस्तुलाई स्वीकार गर्दछ । ती हुन्—आत्मा, मन, दिक् र काल । यहाँ आत्मा भन्नाले स्वयम् आफैँलाई लिइएको छ तर त्यो ईश्वरवादीले भने जस्तो जीवात्मा अथवा परमात्मा होइन । त्यो पदार्थ नै हो जुन ज्ञेय छ । न्यायदर्शनअनुसार मन परमाणुसमान सूक्ष्म छ र त्यो स्मृतिको आधार हो । प्रत्येक क्षण मनको आत्मसँग सम्पर्क हुन्छ । आत्मा, मन र इन्द्रियको सम्पर्कबाट नै मानिसमा ज्ञान, अनुभूति र सङ्कल्प पैदा हुन्छन् । दिक् भनेको दिशा हो; जसका आधारमा हामीले कुनै वस्तुलाई तल-माथि, पूर्व-पश्चिम, उत्तर-दक्षिण, दायाँ-बायाँ आदि स्थानमा देख्न सक्छौँ । कालको अस्तित्वबाट नै हामीले भूत, वर्तमान र भविष्यबारे विचार गर्न सक्छौँ ।

न्यायसूत्रले वस्तुलाई दुई भागमा विभाजित गरेको छ—चेतन र अचेतन । प्राण भएको, परिस्थितिको जानकारी लिने र त्यसप्रति प्रतिक्रिया जनाउने वस्तुलाई 'चेतन' र जडवत् रूपमा रहेर परिस्थितिप्रति प्रतिक्रिया नजनाउनेलाई 'अचेतन' भनिन्छ । चेतन तत्त्वको रूपमा उपस्थित हुने आत्मा पनि अचेतन वस्तु नै हो, तर त्यसमा शरीर, इन्द्रिय र बाह्य

वस्तुको संयोगबाट चेतना उत्पन्न हुन्छ। आत्माका अनेकौं गुणहरूमध्येको एउटा गुण चेतना हो, जुन अस्थायी हो। मन, शरीर, इन्द्रिय र बाह्य वस्तुको संयोगको शृङ्खलामा यदि कहीं कतै तलमाथि भयो भने चेतना उत्पन्न हुँदैन। न्यायदर्शनको यो मत चार्वाक दर्शनको चेतनासम्बन्धी मतसँग मेल खान्छ। चार्वाक दर्शनले पनि भौतिक वस्तुको संयोगबाट चेतना उत्पन्न हुन्छ भनेको छ (चट्टोपाध्याय, २००७ : ३९८)।

न्यायदर्शनले चेतन र अचेतन दुवै थरी वस्तु स्वतन्त्र अस्तित्वमा रहेका हुन्छन् भन्ने मान्यता राख्छ, जुन कुरा मार्क्सवादसँग मेल खान्छ। 'भौतिकवाद र अनुभवसिद्ध आलोचना' मा लेनिन भन्दछन्— "यो संसार, यसको परिवेश तथा अन्य थुप्रै वस्तुहरू हाम्रो इन्द्रियबोध, हाम्रो चेतना, हाम्रो आत्मा र आम रूपमा स्वयम् मानिसबाट पनि स्वतन्त्र हुन्छ (सिंह, २०६१ : २७)।" गौतमका विचारमा चेतन तत्त्वको अस्तित्व अचेतन तत्त्वको क्रियाशीलतामा निर्भर गर्दछ। मानसिक क्रियाकलापका प्रत्येक पहलु बाह्य वस्तुसँग कुनै न कुनै रूपमा सम्बन्धित हुन्छन्। जाडो बढेपछि मात्र न्यानो लुगा लगाउनुपर्छ भन्ने चेतना पलाउँछ। 'मनस्' ले यी अचेतन वस्तुका गतिविधि र मानिसको चेतनाविच सम्बन्ध स्थापित गराउन भूमिका खेल्दछ। पदार्थलाई मूल मान्ने र त्यसलाई मानिसको विचार-संवेदना र कल्पनाको स्रोतका रूपमा लिने मार्क्सवादी दर्शन 'चेतनालाई होइन, भौतिक पदार्थलाई महत्त्व दिने' न्यायदर्शनसँग मेल खान्छ। मार्क्स भन्दछन्— "पदार्थले विकासको उच्चतम अवस्थामा मस्तिष्कको रूप धारण गर्दछ, जसबाट विचारको क्रिया आरम्भ हुन्छ।"

प्रायःजसो दर्शनले संसार जुन वस्तुले बनेको छ, त्यसलाई पदार्थ मान्दछन्। तर न्यायदर्शनको पदार्थलाई हेर्ने दृष्टिकोण केही विस्तृत छ। यसले अस्तित्वमा रहेको त्यस तत्त्वलाई पदार्थ मान्दछ, जसलाई बुझ्न सकिन्छ र नाम दिन सकिन्छ। न्यायदर्शनअनुसार सबै पदार्थ स्वतन्त्र छन् तर ती एक-अर्कासँग सम्बन्धित छन्। पदार्थलाई क्षणिक मान्ने बौद्ध दर्शनको सिद्धान्तलाई न्यायदर्शनले ठाडै अस्वीकार गर्दछ। यसले प्रत्येक वस्तुको अस्तित्वलाई स्थायी मान्दछ। न्याय दार्शनिकहरू के भन्दछन् भने जबसम्म वस्तु विनाश हुँदैन; तबसम्म त्यसको अस्तित्व कायम रहन्छ। वस्तुको प्रभाव भइन्जेल काममा आउने र प्रभाव समाप्त भएपछि नष्ट हुने बौद्ध दर्शनको मतसँग पनि न्यायदर्शन सहमत छैन। न्यायदर्शनअनुसार वस्तुको आफ्नो स्वतन्त्र सत्ता हुन्छ। मानिसले वस्तुलाई देख्नु या नदेख्नु, ती काममा आउनु या नआउनु, त्यसमा केही मतलब रहन्न।

पदार्थको गुणका सम्बन्धमा न्यायदर्शनले १२ ओटा गुणको व्याख्या गरेको छ । पहिलो गुण रूप हो । त्यसको अनुभव केवल आँखाको माध्यमबाट गर्न सकिन्छ । दोस्रो गुण रस हो जसको पहिचान जिब्रोबाट हुन्छ । तेस्रो गुण गन्ध हो जुन नाकबाट थाहा पाइन्छ । चौथो गुण छालाबाट थाहा लाग्ने स्पर्श हो । पाँचौँ गुण शब्द हो; जसको आधार आकाश हो र जसलाई कानबाट सुनिन्छ । छैटौँ गुण सङ्ख्या हो; जसका कारण वस्तुको गणना हुन्छ । सातौँ गुण परिमिति हो; जसको आधारमा वस्तुको आकार र स्वरूप पत्ता लाग्छ । यसैका आधारमा वस्तु लामो, छोटो, गोलो, समथर आदि कस्तो छ भन्ने थाहा लाग्छ । आठौँ गुण पृथक्त्व हो; जसबाट वस्तुको भिन्नताबारे ज्ञान हुन्छ । नवौँ गुण संयोग हो; जसबाट वस्तुको सम्बन्धबारे जानकारी पाइन्छ । दसौँ गुण विभाग हो; जसले वस्तुलाई विभाजित गर्छ । एघारौँ गुण परत्व र बाह्रौँ गुण अपरत्व हुन् । तिनको सहायताबाट कम र लामो समय, नजिक र टाढा आदिको जानकारी हुन्छ ।

३.२. पद्धति-मीमांसा

गौतमले पदार्थलाई विचारका क्षेत्रमा प्रस्तुत गरेका छन् । त्यसो गर्नुमा उनमा तत्कालीन परिस्थितिको प्रभाव भएको बुझिन्छ । उत्पादन कम र उपभोग गर्ने जनसङ्ख्या अत्यधिक भएका कारण त्यतिखेर एउटा राज्यले अर्कोसँग युद्ध गर्नु र त्यसलाई परास्त गरी वैभव हत्याउनु हुन्थ्यो । त्यसै गरी बौद्धिक र विद्वत्ताका क्षेत्रमा पनि प्रतिपक्षीलाई शास्त्रार्थ र बहसमा हराएर पुरस्कारमा राखिएका भौतिक सम्पत्ति हात पार्न सकिन्थ्यो । एक किसिमले पदार्थ विचारसँग गाँसिएको अवस्था थियो ।

न्यायदर्शनअनुसार पदार्थहरू १६ ओटा छन्- प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति र निग्रहस्थान ।

न्यायदर्शनअनुसार कुनै पनि विषयगत बहस वा छलफलमा भाग लिने व्यक्तिले प्रमाणको सहारा लिनुपर्छ किनकि त्यसले विषयवस्तुलाई पुष्टि गर्न सहयोग गर्दछ । निश्चय नै छलफलमा भाग लिने व्यक्ति कहिलेकाहीँ संशयको घेरामा तानिन्छ । मनमा दुई वा दुईभन्दा बढी विकल्प भएर नै यस्तो अवस्था उत्पन्न हुन्छ । त्यतिखेर के उचित हो र के अनुचित हो, के ठिक हो र के बेठिक हो, के असल हो र के खराब हो; केही छुट्ट्याउन सकिँदैन र व्यक्ति अनिर्णयको बन्दी हुन्छ । यद्यपि संशयले व्यक्तिलाई कुनै पनि विषयलाई पुनर्विचार गर्ने अवस्थामा भने पुऱ्याउँछ । सही निष्कर्षका

लागि त्यो सकारात्मक कुरा हो । संशयले नै दर्शनलाई जन्म दिन्छ । त्यो नै दर्शनको प्रारम्भिक बिन्दु हो (चट्टोपाध्याय, २००७ : ६) ।

कुनै वस्तु पाउन अथवा कुनैलाई छोड्न, छलफलमा भाग लिनेले जुन प्रयत्न गर्दछ, त्यसलाई 'प्रयोजन' भनिन्छ । त्यसका लागि उसले उदाहरणको सहारा लिन सक्छ । यदि सबैलाई मान्य हुने उदाहरण प्रस्तुत गर्दछ भने त्यो दृष्टान्त हुन्छ । दृष्टान्तलाई वादविवादमा अति नै उपयोगी अङ्ग मानिन्छ । वादविवादमा भाग लिनेले आफ्नो विचारलाई पुष्टि गर्न जुन वैचारिक आधार लिन्छ, त्यसलाई 'सिद्धान्त' भनिन्छ । उसले कुनै विषयलाई कहिलेकाहीँ अनुमान प्रमाणका आधारमा पुष्टि गर्न खोज्छ । त्यसो गर्दा जुन पाँच वाक्य प्रयोग गर्दछ, त्यसलाई 'अवयव' भनिन्छ । छलफलमा भाग लिने व्यक्तिले आफ्नो प्रतिद्वन्द्वीलाई परास्त गर्न अक्सर 'तर्क' को सहारा लिन्छ । तर्क भनेको उठाइएको विषयलाई सिद्ध गर्न प्रस्तुत गरिने विचार हो । यथार्थ ज्ञान पाउन तर्कले निकै मद्दत पुर्याउँछ । तर्क आफैँ प्रमाण हुन सक्दैन, तर यो प्रमाणको सहयोगी भने अवश्य हुन्छ । कुनै विषयका पक्ष-विपक्ष दुवै केलाएर जब निचोडमा पुगिन्छ, त्यसलाई 'निर्णय' भनिन्छ । संशयको निराकरण भएपछि नै निर्णयमा पुगिन्छ । निर्णय गरेपछि शङ्का र तर्क समाप्त हुन्छ र तत्त्वज्ञान प्राप्त हुन्छ । यो द्वन्द्ववादको महत्त्वपूर्ण सूत्र हो (किरण, २०७४ : ७३) ।

पक्ष-विपक्ष दुवैमा रहनेले प्रमाण वा तर्कको सहारामा अथवा अनुमान प्रमाणका आधारमा एक-आपसमा गर्ने छलफल वा कुराकानीलाई 'वाद' भनिन्छ । पक्षमा उभिनेलाई 'वादी' र विपक्षमा उभिनेलाई 'प्रतिवादी' भनिन्छ । दुवै वादी र प्रतिवादीले आफ्नो मतलाई पुष्टि गर्ने प्रयत्न गर्दछन् । छलफलमा संलग्न व्यक्तिहरूले यथार्थ पहिल्याउन होइन, केवल जित्ने उद्देश्य लिएर यदि तर्क प्रस्तुत गरे भने त्यसलाई 'जल्प' भनिन्छ । अक्सर न्यायालयको बहसमा वकिलले जल्पको सहारा लिन्छन् । यदि आफ्नो मतलाई पुष्टि गर्नतर्फ नलागी केवल प्रतिपक्षको मतलाई खण्डन गरी जित्न खोजिन्छ भने त्यसलाई 'वितण्डा' भनिन्छ । त्यो व्यर्थको बकवास हो किनकि त्यसमा तर्कको सहारा लिइएको हुन्न । छलफलमा भाग लिनेले विषयलाई पुष्टि गर्न आफूले उस्तै उस्तै लाग्ने तर अमिल्दो खालको उदाहरण पेस गर्दछ भने त्यसलाई 'हेत्वाभास' भनिन्छ । अमिल्दा भुटा र बनावटी उदाहरण पेस गर्दा त्यस्तो अवस्थामा पुगिने हो । अर्काको भनाइको गलत अर्थ लगाएर छलफलमा वा वादविवादमा उत्रने तरिकालाई 'छल' भनिन्छ । जस्तो— मानौँ प्रतिपक्षीले 'नुन पानीमा गल्छ' भनेको छ र उसले गल्छ भन्ने शब्दलाई घोलिने अर्थमा लिएको छ । यस कुरालाई बुझेर पनि

जब कुरा बड्ग्याएर 'नुन प्राणी हो र गल्ने र मोटाउने ?' भनी प्रश्न गरिन्छ भने 'छल' भयो । छल भनेको विषयलाई विषयान्तर गर्ने चालवाजी हो । 'जाति' पनि छल जस्तै दिइने वेढङ्गको उत्तर हो । जस्तो वर्तमान नेपाली सङ्गीतको विषयलाई लिएर 'अञ्जु पन्तको स्वर मधुर छ' भन्दा विगतकी तारादेवीको सवाल उठाएर 'अञ्जुको भन्दा त ताराको स्वर मधुर छ' भनेर खण्डन गरिन्छ भने यो अप्रासङ्गिक खण्डन 'जाति' हो । यदि छलफलका अन्त्यमा व्यक्ति वादविवाद वा बहसमा हार्ने अवस्थामा पुग्छ भने त्यसलाई 'निग्रहस्थान' भनिन्छ । अज्ञानता र अल्पज्ञानका कारण यस्तो अवस्थामा पुगिन्छ ।

३.३. ज्ञानशास्त्र

न्यायदर्शनले वस्तुका बारेमा प्राप्त गरिने जानकारीलाई ज्ञान मान्दछ । त्यसले ज्ञानलाई ज्ञाता र ज्ञेयविचको सम्बन्धको अर्थमा लिन्छ । न्यायदर्शनअनुसार ज्ञान भनेको स्मृति होइन, यो अनुभवजन्य हुन्छ । आत्मा ज्ञानको आश्रयस्थल हो र त्यसको काम ज्ञेय पदार्थलाई प्रकाशित गर्ने पनि हो । त्यसलाई दियोसँग तुलना गरिएको छ । जसरी दियोको प्रकाशले अँध्यारोमा रहेका वस्तुलाई देखाउँछ, उसै गरी आत्मा वा अन्तश्चेतनाले थाहा नभएका विषयहरूबारे जानकारी गराउँछ । आत्मा जसले ज्ञेय पदार्थलाई प्रकाशित गर्दछ, त्यसले आफैँलाई पनि प्रकाशित गर्दछ । आत्मालाई ज्ञानका लागि बाह्य इन्द्रियहरूमार्फत वस्तुसँग सम्पर्क गराउने साधन मन हो । मन कुनै भूत तत्त्वबाट नबने पनि त्यसलाई भौतिक मानिन्छ । बाह्य इन्द्रिय भैं त्यो भित्री इन्द्रिय हो र त्यस अर्थमा भौतिक हो । (चट्टोपाध्याय, २००७ : ३९७) ज्ञान प्राप्तिका लागि मन र शरीरको मेल पहिलो सर्त हो । शरीर अनुभवको क्षेत्र हो, जुन अनुभव मन इन्द्रियका माध्यमबाट बाह्य जगत्को सम्पर्कमा आएपछि नै प्राप्त हुन्छ ।

शरीरमा ज्ञान प्राप्त गर्ने साधनका रूपमा रहेका इन्द्रियहरू छोटो छान् । तीमध्ये नाक, जिब्रो, आँखा, छाला र कान बाह्य इन्द्रिय हुन् । तिनीहरूबाट गन्ध, रस, रङ, स्पर्श र शब्दबारे ज्ञान हासिल हुन्छ । प्रत्येक बाह्य इन्द्रिय एक न एक भौतिक तत्त्वबाट बनेका हुन्छन् । जसबाट ती बनेका हुन्छन्, तिनले त्यही तत्त्वबारे जानकारी प्राप्त गर्न सक्छन् । इन्द्रियले प्राप्त गरेको जानकारी मनमा पठाएपछि संयोजनको शृङ्खलाबाट ज्ञानको उदय हुन्छ । मन भने भित्री इन्द्रिय हो ।

ज्ञान मानिसको व्यावहारिक क्रियाकलापको आधार हो । मानिसले ज्ञानकै आधारमा काम गर्दछ । न्यायदर्शनले ज्ञानलाई दुई भागमा वर्गीकरण

गरेको छ- यथार्थ ज्ञान र अयथार्थ ज्ञान । यथार्थ ज्ञानलाई 'प्रमा' भनिन्छ । प्रमा भनेको वस्तुलाई जुन रूपमा त्यो रहेको हुन्छ, त्यही रूपमा बुझ्नु हो । कुनै ज्ञान यथार्थ हो कि होइन भनी छुट्टयाउने कसरी ? कतिपयले इन्द्रियसँग साक्षात्कार भएको ज्ञान यथार्थ हुन्छ भनेका छन् । तर इन्द्रियहरू सम्पर्कमा भए पनि विषय केन्द्रित नहुने अवस्था आउन सक्छ । कुनै कुरा सोचेको अवस्थामा कसैले केही कुरा नजिकै आएर भनेको छ भने पनि नसुनिने हुन सक्छ । यसबाट के बुझिन्छ भने ज्ञान यथार्थ हुनका लागि त्यसले ज्ञेय वस्तुलाई प्रकाशित गरेको हुनुपर्छ । अयथार्थ ज्ञानलाई 'अप्रमा' भनिन्छ । रातको समयमा यदि कुनै व्यक्तिले रूखको ठुटोलाई मानिस सम्झिन्छ भने त्यो 'अप्रमा' हुन्छ । स्मृति, संशय, भ्रम र तर्क अप्रमाअन्तर्गत पर्दछन् । 'स्मृति' भनेको पूर्व ज्ञानको सम्झना हो, जसमा बितेको अनुभव दोहोरिन्छ । यसमा कुनै नयाँ ज्ञान पाइन्न । स्मृतिमा वस्तु साक्षात्कार पनि हुँदैन । एक पटक देखे-जानेको वस्तुलाई केवल मनले मात्र सम्झिन्छ । 'संशय' भनेको दोधारे वा अनिश्चित ज्ञान हो । 'भ्रम' मा वस्तुको यथार्थ रूप देखिए पनि त्यसबारे अलमलमा परिन्छ । कोठामा रहेको प्लास्टिकको फूललाई साँच्चैको फूल ठानिन्छ भने त्यसबाट यथार्थ ज्ञान मिल्दैन । तर्क भनेको उठाइएको विषयलाई सिद्ध गर्न प्रस्तुत गरिने विचार हो ।

३.३.१. ज्ञानप्राप्तिको आधार

न्यायदर्शनअनुसार सांसारिक दुःख-पीडाबाट छुटकारा पाउने एकमात्र उपाय यथार्थ ज्ञान प्राप्त गर्नु हो । आध्यात्मिक प्रत्ययवादीहरू धार्मिक र पौराणिक ग्रन्थहरूमा वर्णन गरिएका कुरालाई ज्ञानको आधार मान्दछन् । उनीहरूले कुनै पनि वस्तुलाई एक वस्तुको अर्कोसँग सम्बन्ध नजोडी निरपेक्ष रूपमा लिने गर्दछन् । परन्तु न्यायदर्शनले यस भौतिक जगत्मा प्रमाणद्वारा पुष्टि हुन सक्ने यथार्थ ज्ञानलाई मात्र प्राथमिकता दिन्छ, जसलाई 'प्रमा' भनिन्छ । यस अर्थमा न्यायदर्शनलाई 'प्रमाणशास्त्र' पनि भनिन्छ । न्यायदर्शनले प्रत्यक्षलाई मात्र प्रमाण मान्दैन । त्यसको विवेचनाअनुसार ज्ञानको आरम्भ देखेर र भोगेर मात्र सुरु हुन्छ भन्ने होइन, व्यक्तिका निजी अनुभव र परम्पराका कारण कुनै विषयको ज्ञान मस्तिष्कको कोष (स्मृति) मा पहिलेदेखि नै सञ्चित हुन्छ । श्रुति, स्मृति र अनुभव मानिसका साथमा पहिले नै विद्यमान हुन्छन् र तिनका सहयोगले पनि मानिसले ज्ञान प्राप्त गर्दछ । न्यायदर्शनले चार प्रकारका प्रमाण प्रस्तुत गरेको छ- प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान र शब्द ।

३.३.१.१. प्रत्यक्ष

व्यक्तिले आफ्ना इन्द्रियमार्गत वस्तुसँगको प्रत्यक्ष सम्पर्कबाट पाउने ज्ञान नै प्रत्यक्ष ज्ञान हो । प्रत्यक्ष ज्ञानका निम्ति अन्य कुनै ज्ञानको सहयोग चाहिँदैन । इन्द्रियमार्गत प्राप्त हुने भएकाले प्रत्यक्ष ज्ञानलाई 'इन्द्रियजन्य ज्ञान' पनि भनिन्छ । त्यस किसिमको ज्ञानमा गल्ती र कमी-कमजोरी हुँदैन । न्यायदर्शनअनुसार प्रत्यक्ष ज्ञान दुई किसिमका हुन्छन्— निर्विकल्प र सविकल्प । इन्द्रिय र वस्तुविच सम्पर्क स्थापित हुनेवित्तिकै पाइने ज्ञान निर्विकल्प ज्ञान हो । त्यसमा वस्तुवारे केवल मोटामोटी जानकारी मात्र प्राप्त हुन्छ । इन्द्रिय र वस्तुको सम्पर्कपछि विश्लेषण, अनुमान र परीक्षण गरेर पाइने ज्ञानचाहिँ सविकल्प हो । निर्विकल्प ज्ञानबाट सविकल्प ज्ञानतर्फको यात्राको विश्लेषण वास्तवमा ज्ञानप्राप्तिको द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी विश्लेषण हो; जुन विश्लेषण माओले प्रस्तुत गरेको ज्ञानसम्बन्धी विश्लेषणसँग मेल खान्छ । येनानमा आउने आगन्तुकको उदाहरण दिँदै माओ भन्दछन्— “उनीहरूले पहिला वस्तुहरूका दृश्य पक्षहरूलाई, पृथक् पक्षहरूलाई र बाहिरी सम्बन्धहरूलाई मात्र देख्दछन् ।” उनी त्यसलाई ज्ञानप्राप्तिको पहिलो खुड्किलो भन्दछन् । माओ अगाडि भन्दछन्— “त्यस अवस्थामा उनीहरू मगजमा बाहिरी सम्बन्धहरूको मोटामोटी रूपरेखा तयार गर्छन्, पछि व्यवहार बढ्दै गएपछि मानिसहरूले वस्तुहरूका सारलाई, सम्पूर्णतालाई र भित्री सम्बन्धहरूलाई बुझ्दछन् ।” (माओ, २०२८ : ६) । न्यायदर्शन के भन्छ भन्ने निर्विकल्प र सविकल्प ज्ञान एक-आपसमा जोडिएका हुन्छन् । सविकल्प निर्विकल्पमा रहेको हुन्छ अथवा निर्विकल्प सविकल्पमा बदलिन्छ । निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञानको पूर्वावस्था हो भन्ने सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञानको पछिल्लो अवस्था हो । ज्ञानसम्बन्धी त्यस द्वन्द्वात्मक सवाललाई जर्मन दार्शनिक कान्टले इन्द्रिय-संवेदन र बुद्धि-विकल्पबाट निर्मित भनी वेग्लै किसिमले विश्लेषण गरेका छन्; जसलाई पश्चिमी जगत्मा महत्त्वपूर्ण देनका रूपमा लिइएको छ । तर हाम्रो पूर्वीय जगत्मा कान्टभन्दा धेरै वर्ष पहिले नै न्यायदर्शनले गरेको विश्लेषणप्रति हाम्रो त्यति ध्यान पुगेको देखिन्न (शर्मा, १९९५ : १७८) ।

अर्को दृष्टिबाट न्यायदर्शनले प्रत्यक्ष ज्ञानलाई लौकिक प्रत्यक्ष र अलौकिक प्रत्यक्ष गरी दुई भागमा वर्गीकरण गरेको छ । हाम्रो शरीरका बाह्य पञ्च ज्ञानेन्द्रियहरू र भित्री ज्ञानेन्द्रिय 'मन' को बाह्य वस्तुसँगको सन्निकर्षबाट प्राप्त हुने ज्ञानलाई लौकिक प्रत्यक्ष भनिन्छ । बाह्य इन्द्रियबाट वस्तुका रूप, रस, गन्ध, स्पर्श र शब्दवारे जानकारी हुन्छ भन्ने मनबाट सुख, दुःख, इच्छा, प्रयत्न आदिवारे जानकारी हुन्छ । इन्द्रियको

विषयबारे हुने असाधारण प्रत्यक्ष ज्ञानलाई अलौकिक भनिन्छ। त्यो पनि सामान्य लक्षण, ज्ञान लक्षण र योगज गरी तीन किसिमको हुन्छ। जब हामी कुनै व्यक्तिलाई जङ्गलमा देख्छौं, हामीमा यो मानिस हो भन्ने ज्ञान हुन्छ। त्यस्तै गाई, भैंसी, गधा, घोडा आदि देख्दा पनि यी पशु हुन् भन्ने ठान्दछौं। त्यस्तो ज्ञान अलौकिक सामान्य प्रत्यक्ष हुन जान्छ। त्यहाँ लौकिक प्रत्यक्ष र अलौकिक सामान्य प्रत्यक्षको ज्ञान एकै साथ हुन जान्छ। जब हामी कुनै वस्तुबारे एउटा इन्द्रियद्वारा जानकारी पाउँछौं, हाम्रो अर्को इन्द्रियले त्यसबारे पाउने ज्ञानको पनि अनुभूति गरेका हुन्छौं, त्यसलाई अलौकिक ज्ञान लक्षण भनिन्छ। उदाहरणका लागि हामीले टाढैबाट इन्द्रकमल फूल देख्यौं भने त्यस फूलको गन्ध नआए पनि विगतका अनुभवका आधारमा गन्धसहितको इन्द्रकमल फूल देखेको अनुभूति गर्दछौं। सामान्यतया हाम्रा इन्द्रियहरूको शक्ति सीमित हुन्छ। हामी टाढाका, गहिराइका र भविष्यका विषयबारे हतपती थाहा पाउन सक्दैनौं तापनि कतिपय अनुभवी दूरदर्शी व्यक्तिले तिनलाई वर्तमानका घटनाक्रमका आधारमा थाहा पाइहाल्छन्। न्यायदर्शनले यस्तो ज्ञानलाई अलौकिक योगज प्रत्यक्षमा गणना गरेको छ।

३.३.१.२. अनुमान

न्यायदर्शन अनुमानलाई पनि प्रमाण मान्दछ। न्यायदर्शनको मान्यताअनुसार प्रत्यक्ष देखिएको वस्तुको अर्को नदेखिएको वस्तुसँग स्थापित भएको सम्बन्धका आधारमा निकालिने निष्कर्षलाई 'अनुमान' (अनुमिति) भनिन्छ। जस्तै- कालो बादल देखेपछि हामीले 'अब पानी पर्छ' भन्ने अनुमान गर्दछौं किनकि बादल र वर्षाविच सम्बन्ध स्थापित हुने गर्छ। आध्यात्मिक प्रत्ययवादीहरूले अलौकिक ईश्वरको अस्तित्वलाई प्रमाणित गर्नका लागि अनुमानको सहारा लिएका छन्। तर तिनको अनुमान वस्तुसँगको सम्बन्धका आधारमा नभई निरपेक्ष ढङ्गको हुन्छ। न्यायदर्शनले अनुमानका लागि निश्चित सर्तहरू पूरा हुनुपर्ने कुरा अगि सारेको छ। न्यायको विवेचनाअनुसार संसारमा कतिपय वस्तुहरूको सम्बन्ध विशिष्ट गुणसँग गाँसिएको हुन्छ। जस्तै- घाँसको गुण हरियो रङसँग सम्बन्धित हुन्छ, धुवाँ आगोसँग सम्बन्धित हुन्छ, वर्षाको सम्बन्ध कालो बादलसँग हुन्छ आदि। प्रत्येक वस्तुको विशिष्ट गुणसँगको त्यसको सहचारी सम्बन्ध (Universal relation) लाई 'व्याप्ति' भनिन्छ। दुई वस्तुविच व्याप्ति सम्बन्ध स्थापित हुँदा तिनलाई आश्रय दिने स्थल पनि हुन्छ; जसलाई 'पक्ष' भनिन्छ।

न्यायदर्शनअनुसार हामीले कुनै पक्ष (स्थल) मा देखिएको कुनै वस्तुका आधारमा अर्को त्यससँग साहचर्य सम्बन्ध (व्याप्ति) राख्ने अज्ञात वस्तुबारे पनि जानकारी पाउँछौं। देखिएको वस्तुलाई 'लिङ्ग' वा 'हेतु' र त्यससँग व्याप्ति सम्बन्ध राख्ने अज्ञात वस्तुलाई 'साध्य' भनिन्छ। उदाहरणका लागि जङ्गलको माथि वायुमण्डलमा टाढैबाट धुवाँ देखियो भने त्यो धुवाँ आगोको लिङ्ग हो र आगो धुवाँको साध्य हो। लिङ्गका भरमा हामीले आँखाले नदेखे पनि साध्यबारे अनुमान लगाउँछौं। जङ्गलको माथि आकाशमा आगो पुत्ताएको देखेपछि त्यहाँ आगो सल्केको रहेछ भनी हामी सजिलैसँग अनुमान गर्छौं। व्याप्ति नै अनुमानको साधन हो। जबसम्म हेतु र साध्यविच व्याप्ति हुँदैन; तबसम्म अनुमान हुन सक्दैन। माथिको उदाहरणबाट के कुरा स्पष्ट हुन्छ भने अनुमानजन्य ज्ञान प्राप्त गर्न तीन अवयवको आवश्यकता पर्दछ- पक्ष, साध्य र लिङ्ग। न्यायदर्शनअनुसार अनुमानको सहायता लिएर ज्ञातबाट अज्ञाततर्फ गइन्छ र यस क्रममा तर्कको सहारा लिइन्छ। तर यो तर्क आदर्शवादीहरूको जस्तो कोरा कल्पनामा आधारित नभई भौतिक वस्तुमा आधारित हुन्छ। गौतमको विश्लेषणअनुसार इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष ज्ञानको दायरा साँगुरो हुन्छ। वर्तमान परिवेशमा इन्द्रियको पहुँचभित्र मात्र यो सीमित हुन्छ। अनुमानमा भने भूत, भविष्य र वर्तमानका पदार्थहरूको ज्ञान समेटिन्छ। न्यायदर्शनले अनुमानलाई तीन भागमा विभाजन गर्दछ- पूर्ववत्, शेषवत् र सामान्यतो दृष्टः। वस्तुलाई देखेर त्यसको परिणाम पत्ता लगाउने कुरालाई 'पूर्ववत्' भनिन्छ। जस्तो- धुवाँ देखेपछि आगो रहेछ भन्ने जानिन्छ। यसको विपरीत परिणामको अवलोकनबाट कारणको अनुमान गरिन्छ भने त्यसलाई 'शेषवत्' भनिन्छ। जस्तो- नदीमा वाढी देखेपछि त्यसको सिरानतिर वर्षाको अनुमान गरिन्छ। परस्पर सम्बन्धका आधारमा एउटा वस्तु देखेपछि अर्को उस्तै वस्तुबारे धारणा बनाउने ज्ञानलाई 'सामान्यतो दृष्टः' भनिन्छ। जस्तो- यदि हामीले कुनै ठाउँमा सारस देख्यौं भने त्यस क्षेत्रमा पानीको तलाउ अथवा नदी हुनुपर्ने अनुमान गर्दछौं। किनकि सारस भनेको पानी हुने ठाउँमा बस्ने पन्छी हो।

मार्क्सवादले प्रतिपादन गरेको कार्य-कारणसम्बन्धी द्वन्द्वात्मक भौतिकवादको भावसम्बन्धी विवेचना न्यायदर्शनले प्रतिपादन गरेको पूर्ववत् र शेषवत्सम्बन्धी ज्ञानको व्याख्यासँग मेल खान्छ। मार्क्सवादले पनि कारण र कार्यविच लामो शृङ्खला रहने र विनाकारण वस्तुको उत्पत्ति नहुने मान्यता राख्दछ। त्यस्तै एक ठाउँको अनुभव अर्को ठाउँमा लागु गर्न सकिन्छ भन्ने मार्क्सवादी विश्लेषण न्यायदर्शनले प्रतिपादन गरेको एउटा

घटनाबाट प्राप्त ज्ञानलाई त्यस्तै सामान्य प्रकृतिको घटनासँग जोडेर निष्कर्ष निकाल्ने 'सामान्यतो दृष्टः' सँग मेल खान्छ । उस्तै प्रकृतिको परिस्थितिबारे विश्लेषण गर्ने पद्धतिबारे जानकारी दिने क्रममा माओ भन्दछन्— "भँगोहरू जताततै पाइन्छन् र तिनको बारेमा बुझ्न सबैलाई समातेर चिर्नु पर्दैन । एउटा वा दुईटालाई समातेर चिरे पुग्छ ।" (माओ, २०५३ : ३) ।

न्यायदर्शनले के कुरामा जोड दिन्छ भने आश्रय दिने वस्तु (पक्ष) भए पनि दुई वस्तुको 'सम्बन्ध'द्वारा प्राप्त गरिने ज्ञान प्रत्यक्षजन्य ज्ञानको तुलनामा कम विश्वसनीय हुन्छ किनकि तर्क वा अनुमानमा आधारित हुनाले त्यो कहिलेकाहीं गलत पनि हुन सक्छ । कहिलेकाहीं हेतु भ्रमपूर्ण हुन सक्छ । उदाहरणका लागि कहिलेकाहीं आगो भएका पदार्थ धुवाँवान् नहुन सक्छन् । तातेको फलामबाट धुवाँ ननिस्कन सक्छ अथवा कहिलेकाहीं धुवाँ पछिसम्म रहने तर आगो निभिसक्ने अवस्था पनि हुन सक्छ ।

३.३.१.३. उपमान

न्यायदर्शनअनुसार उपमान ज्ञानप्राप्तिको तेस्रो प्रमाण हो । हामीले जीवनमा कहिले पनि र कहीं पनि नदेखिने विषय वा वस्तुका बारेमा कसैले केही बताउँछ र पछि हामीले उसले वर्णन गरेअनुसारकै विषय वा वस्तु कहीं कतै भेट्छौं र उक्त विषय वा वस्तुबारे धारणा बनाउँछौं भने त्यसलाई 'उपमान' भनिन्छ । उदाहरणका लागि हामी एउटा राष्ट्रिय निकुञ्जको भ्रमणमा छौं । त्यहाँ हात्तीमा सवार भएर जङ्गल सयर गर्नुभन्दा पहिले यदि बाटो देखाउने व्यक्तिले देख्न सकिने जनावरहरू र चराचुरुङ्गीको विवरण प्रस्तुत गर्ने क्रममा अर्ना भन्ने जनावर हामीले घरमा पाल्ने भैंसी जस्तै हुन्छ भनेको थियो र हामी जङ्गल सयर गरिरहेका बेला भैंसी जस्तै सिङ भएको जनावर देख्यौं भने यो पक्कै अर्ना हो भनौं ।

३.३.१.४. शब्द

न्यायदर्शनअनुसार चौथो प्रमाण शब्द हो । आप्त वा यथार्थवादी व्यक्तिका भनाइलाई 'शब्द' भनिन्छ । आप्त वा यथार्थवादी व्यक्ति भनेका भौतिकवादीहरूका लागि वैज्ञानिक वा विषय-विज्ञहरू हुन्छन्, विद्यार्थीहरूका लागि शिक्षक वा प्राध्यापक हुन्छन्, राजनीतिक कार्यकर्ताका लागि नेता हुन्छन् भने न्यायालयका न्यायाधिशका लागि घटनामा सामेल साक्षी हुन्छन् । अदालतमा त प्रमाण सङ्कलनका लागि साक्षी बकाउने चलन नै छ । अनुसन्धानात्मक लेखमा त सन्दर्भ सामग्री प्रस्तुत गरी लेखकका

भनाइलाई उद्धृत गरिन्छ। वास्तवमा हरेक मानिसले हरेक कुरामा आफ्नै इन्द्रियमार्गत प्रत्यक्ष सम्पर्क गरेर जानकारी लिने कुरा साध्य चल्दैन। संसारमा यति धेरै कुरा छन्, जुन एक जनाको पहुँचभित्र आउन सक्दैनन्। यस्तो अवस्थामा अरूका प्रत्यक्ष अनुभवमा प्राप्त हुने ज्ञानमा निर्भर रहनुपर्दछ। आप्त व्यक्तिहरूले प्राप्त गरेको ज्ञान उनीहरूका प्रत्यक्ष अनुभवबाट प्राप्त ज्ञान हो।

३.३.२. ज्ञानप्राप्तिको प्रक्रिया

संसार अथाह ज्ञानले भरिपूर्ण भएकाले ज्ञानको सम्पूर्ण पाटो एक जना मानिसको दृष्टिभित्र समेटिन सक्दैन। व्यक्तिको क्षमताको सीमाले गर्दा वस्तुजगत्का थुप्रै पक्षहरू जानकारीबाट छुट्न सक्छन्। हुन त मानिसलाई मैले धेरै जानेको छु, बुझेको छु भन्ने गर्व चढ्ने गर्छ। यद्यपि वस्तुबारे सम्पूर्ण चित्र उतार्न एक जनाको बलवृत्ताले भ्याउन्न। व्यक्तिले आफूलाई जतिसुकै विज्ञ ठाने पनि कुनै न कुनै विषय उसले छुटाएकै हुन्छ। ज्ञान भनेको अपूर्णताको संयोग हो। कम ज्ञान भएका मानिसहरूले पनि एउटा संयुक्त निष्कर्ष निकाल्छन् भने त्यसले मै हुँ भन्ने विद्वान्लाई पनि झुकाउन सक्छ। यही मान्यतामा आधारित भएर कान्टले 'संश्लेषण र विश्लेषण' को विधिलाई अगि बढाएका हुन्। कुनै पनि विषयलाई अंश-अंशमा विभाजित गर्नु 'विश्लेषण' हो र ती अंशलाई जोड्नु 'संश्लेषण' हो अथवा विश्लेषणको अर्थ वस्तुमा विद्यमान विभिन्न अन्तर्विरोधहरूलाई उजागर गर्नु हो। निर्णय वा निष्कर्षमा पुग्न यी दुवै पक्षको आवश्यकता पर्दछ। कान्टले अगि बढाएको विश्लेषण-संश्लेषणको त्यस विधिलाई परिमार्जन गर्दै मार्क्स र एङ्गेल्सले द्वन्द्ववादको सामान्य रूप प्राचीन पाश्चात्य दर्शनमा देखे। तिनले हेगेलको त्रैतवादी मान्यता 'पक्ष-प्रतिपक्ष-समन्वय' (Thesis-Antithesis-Synthesis) लाई अगि सारे। जब कुनै मानिसले कुनै विषयमा एउटा विचार प्रस्तुत गर्दछ, त्यसलाई 'पक्ष' वा 'वाद' भनिन्छ। पक्ष स्वभाविक रूपमा एक पक्षीय हुन्छ। त्यसको खण्डनमा अर्को व्यक्तिले भिन्न मत व्यक्त गर्दछ, भने त्यसलाई 'प्रतिपक्ष' वा 'विवाद' भनिन्छ। प्रतिपक्षमा पनि आंशिक सत्यता मात्र हुन सक्छ। त्यसो भएकाले दुवै थरीका भनाइलाई मिलाएर एउटा समन्वयात्मक विचार अर्थात् 'संवाद' अगि सार्नुपर्दछ। यो समन्वयात्मक विचार पनि त्रुटिपूर्ण हुन सक्ने भएकाले यसलाई पुनः अर्कोथरी विचारसँगको अन्तरक्रियामा लैजानुपर्ने हुन्छ। छलफलको यही विधिले हामीलाई सत्यको नजिक पुऱ्याउँछ। वास्तवमा सत्य भनेको हाम्रो ज्ञान र यथार्थताविचको मेल हो; जुन पूर्ण हुन्न।

परन्तु पूर्वीय जगत्मा हेगेलको जस्तै चिन्तनका क्षेत्रमा द्वन्द्ववादी विश्लेषण न्यायदर्शनले त्यसभन्दा अगाडि इसापूर्व ३०० मा नै अगि सारिसकेको थियो । न्यायदर्शनको सबैभन्दा ठुलो योगदान स्वतन्त्र चिन्तन अथवा तार्किकता हो । न्यायदर्शनअनुसार आलोचनात्मक परीक्षणका लागि सन्देह आवश्यक हुन्छ । सन्देह जसलाई 'संशय' पनि भनिन्छ, आलोचनात्मक परीक्षणको पूर्वावस्था हो । अनुमानको प्रयोग न त पूर्णरूपले ज्ञात वस्तुका लागि हो, न त अज्ञात वस्तुका लागि । यसको प्रयोग त त्यस वस्तुका निम्ति गरिन्छ, जुन संशयको घेरामा हुन्छ । गौतम भन्दछन्— "आरम्भिक संशयपछि पक्ष एवम् प्रतिपक्षको माध्यमबाट कुनै पनि वस्तुबारे अन्तिम निर्णय गरिन्छ ।" (मृणालकान्ति, २०६० : ८६) न्यायदर्शनले कुनै पनि विषयवस्तुबारे निकालिने निष्कर्ष दुई पक्षबिचको विचारको अन्तर्द्वन्द्वबाट निस्कन्छ, भन्ने कुरा अगि सारेको छ । कुनै पनि विवेचना गर्नुपर्ने समस्यामा संशय हुन्छ र त्यसमा दुई परस्परविरोधी पक्ष सम्बद्ध हुन्छन् भन्ने मान्यता यस दर्शनको छ । यदि मार्क्सलाई न्यायदर्शनको अध्ययन गर्ने मौका मिलेको भए यो पनि द्वन्द्वात्मक भौतिकवादको आधारशिला बन्न सक्थ्यो होला ।

न्यायदर्शनको स्वतन्त्र चिन्तन र तार्किकता सामन्तकालीन पूर्वीय समाजमा प्रहारको विषय बन्यो किनकि त्यस व्यवस्थाले मान्दै आएको परम्परागत मूल्यमान्यतामा त्यसले प्रश्नचिह्न खडा गरिदियो । प्रत्ययवादीहरूको मनमा आफूले अगि सारेका मूल्य र मान्यताहरू भुटा सावित हुने भए भन्ने डर पैदा भयो । त्यसकारण धर्मशास्त्रका ठेकदारहरूले तर्कशास्त्रमाथि निर्मम प्रहार गर्न थाले । शास्त्रहरूका विरुद्ध तर्क उठाउने र तिनको प्रामाणिकताको माग गर्नेहरूका विरुद्धमा मनुले भने— "यदि कसैले तर्कशास्त्रको बलमा वेदहरू र विधिसंहिताहरूको अवहेलना गर्दछ, भने उसलाई 'नास्तिक' मान्नुपर्दछ । त्यस्ता व्यक्ति ब्राह्मण नै भए पनि समाजबाट निष्कासित गर्नुपर्दछ" (चट्टोपाध्याय, २००७ : १८१) । महाभारतमा तर्कणाका आधारमा धर्मग्रन्थहरूमा शङ्का उपशङ्का गर्ने पाप गर्दा आफूले स्यालका रूपमा जन्मनुपरेको भनी इन्द्रले भनेको कथा छ । स्यालरूपी इन्द्र एक जना बाहुनलाई आफ्नो दर्दनाक कहानी यसरी सुनाउँछन्— "हे ब्राह्मण, अगिल्लो जुनीमा म तर्कशास्त्रप्रति समर्पित थिएँ । म चिन्तक बनेर वेदलाई निन्दा गर्ने अधम खालको विद्वान् थिएँ । अहिले बल्ल महसुस गरिरहेछु- सभा-समारोहमा म जे जति तर्कहरू पेस गर्दथेँ, ती सबै अनुचित रहेछन् । तर्क गर्ने काम त खोक्रो वादविवादको विधि रहेछ ।

अहिले जुन स्यालको जुनी विताइरहेछु, यो त्यही कर्मको प्रतिफल हो” (मृणालकान्ति, २०६० : ८८) ।

३.४. कारणवादको सिद्धान्त

न्यायदर्शनले पनि साङ्ख्यदर्शनले भैं कारण नभई कुनै कार्य नहुने ‘कारणवाद’ को सिद्धान्तलाई मान्दछ। तर यस दर्शनको कार्य-कारण सिद्धान्त साङ्ख्य र बौद्ध दर्शनको सत्कार्यवादभन्दा फरक छ। सत्कार्यवादले कार्यको सत्ता कारणमा पहिले नै रहेको हुन्छ भन्दछ; जसलाई वैशेषिक दर्शनले भैं न्यायदर्शनले पनि अस्वीकार गर्दछ। न्यायले कार्यको अस्तित्व कारणमा पहिले नै नरहने भन्दै कार्यलाई विलकुल नयाँ सृष्टि तथा आरम्भ ठान्दछ। त्यस दर्शनको मान्यताअनुसार कुनै वस्तुको निर्माणमा विभिन्न कारणको संयुक्त भूमिका हुन्छ। उदाहरणका लागि माटाको घँटो बन्नमा केवल माटोमात्र कारण हुन सक्दैन, कुमाले, चक्र वा चक्का पनि त्यसका कारण हुन्छन्। यसरी विभिन्न कारणले संयुक्त रूपमा मिलेर कार्य गर्दा तिनको अस्तित्व लोप भई वेग्लै अस्तित्व भएको वस्तुको उत्पत्ति हुन्छ। त्यही कुरालाई पश्चिमा दार्शनिकले केही पृथक् ढङ्गबाट प्रस्तुत गरेका छन्। तिनको व्याख्याअनुसार कार्यको कारण नकारात्मक र सकारात्मक दुवै पक्षको संयुक्त रूप हो। कार्यको उत्पत्ति भएपछि त्यसले आफ्नो कारणलाई निषेध गर्छ। अर्को शब्दमा कारणको स्वरूप र चरित्र नष्ट भएपछि कार्यको उत्पत्ति हुन्छ।

अनस्तित्वबाट अस्तित्वको जन्म हुन्छ भन्ने विचार अगि सारेकाले न्यायदर्शनको कारणवादलाई ‘असत्कार्यवाद’ भनिन्छ। असत्कार्यवादले के तर्क अगि सार्दछ भने यदि कार्यको सत्ता पहिले नै कारणमा विद्यमान हुने भए निमित्त कारणको आवश्यकता पर्दैनथ्यो। घडाको सत्ता माटामा अन्तर्निहित हुने भए कुमाले (निमित्त कारण) को आवश्यकता पर्ने थिएन। त्यस्तै कारणमा यदि पहिले नै सत्ता निहित हुने भए कार्य-कारण दुवैबाट एउटै प्रकारको काम लिन सकिन्थ्यो; जुन व्यवहारमा देखिन्छ। पानी राख्ने कामको प्रयोजनमा घडा नै आउँछ, माटो आउँदैन।

न्यायदर्शनअनुसार कारण कार्यभन्दा पहिले आउने पूर्ववर्ती (Antecedent) पक्ष हो। यस क्रममा हेरफेर हुँदैन अथवा कारण कार्यभन्दा पछि आउँदैन। पूर्ववर्तीमा पनि कुनै निरन्तर आउने नियत पूर्ववर्ती हुन्छन् भने कुनै कहिलेकाहीँ आउने अनियत पूर्ववर्ती हुन्छन्। पृथ्वीमा वर्षा हुनुभन्दा पहिले बादल आउने कुरा निरन्तर पूर्ववर्ती कारणान्तर्गत पर्दछ भने चट्याङ पर्ने कुरा अनियत पूर्ववर्तीअन्तर्गत पर्दछ। वर्षा हुनुभन्दा पहिले

र वर्षा भइरहेका बखत कहिलेकाहीं चट्याङ पडैन पनि । कार्यको उत्पत्तिका लागि कारण स्थायी र निरन्तर हुनुपर्दछ । अक्सर कुनै परिणामवारे सोचविचार गर्दा त्यसका अनेकौं कारणहरू औल्याउने गरिन्छ । कुनै नदीमा बाढी देखियो भने त्यसको कारण नदी जुन ठाउँ भएर गुज्रन्छ, त्यहाँ ठुलो वर्षा भएको अथवा नदीमा बाँधिएको बाँध फुटेर बाढी आएको दुवै हुन सक्छन् । यस्तो अवस्थामा न्यायदर्शन के विश्लेषण गर्दछ भने वस्तुको विशिष्टतालाई ध्यान दिएमा खास कार्यका निम्ति खास कारण भेटिन्छ । न्यायदर्शन बहुकारणहरूमध्येमा घटनाका निम्ति ठिक पूर्व सटिएर आएको कारणलाई जिम्मेवार ठान्दछ, त्यसभन्दा अगिकालाई होइन । पूर्ववर्ती कारणहरूका साथमा भिनामसिना थुप्रै गौण तत्त्वहरू सामेल भएका हुन्छन्, तिनलाई कारणको सूचीमा गणना गरिन्न । उदाहरणका लागि कुमालेको छडी पनि घैटो बनाउने कार्यको एउटा कारण हो, तर त्यसको रङ्ग, लम्बाइ वा त्यसबाट उत्पन्न आवाजलाई कारणका रूपमा लिन सकिन्न । कारणको अर्को विशेषता निसर्तता हो; जसको कुनै सर्त हुँदैन । दुधबाट दही बन्छ, तर कहिलेकाहीं दुध फाट्न सक्छ र दही नबन्न सक्छ । न्यायदर्शनका कारण-कार्यसम्बन्धी यी विभिन्न विवेचनाहरूसँग पश्चिमा दार्शनिक मिलको व्याख्या मेल खान्छ । मिलले पनि कारणलाई निरन्तर, निसर्त, तात्कालिक र पूर्ववर्ती भनेका छन् (सिन्हा, २००२ : १९१) ।

३.५. आत्मा र मोक्षसम्बन्धी अवधारणा

आत्मासम्बन्धी न्यायदर्शनको मत वस्तुवादी देखिन्छ । चार्वाक दर्शनले भैं न्यायदर्शनले आत्मालाई शरीरको एक अभिन्न अङ्गको रूपमा रहेको जडपदार्थ मान्दैन । मरेको मानिसको शरीर केही दिनसम्म रहे पनि त्यसमा चेतना नहुने कुराबाट यो तथ्य प्रमाणित हुन्छ भनी त्यसले भन्दछ । त्यसले आत्मालाई अभौतिक द्रव्य मान्दछ । आत्मालाई देख्न नसके पनि 'म सुखी छु, म दुःखी छु, म सोच्दछु' आदि व्यक्तिका आत्मिक अभिव्यक्तिको अनुमान प्रमाणद्वारा आत्मालाई प्रमाणित गर्न सकिन्छ भनी नैयायिकहरू भन्दछन् । अभिलाषा, घृणा, आनन्द, दुःख, लिप्सा, द्वेष, इच्छा र प्रयत्न आत्माका विशेषता हुन् । न्यायदर्शनले के कुरामा जोड दिन्छ भने आत्मा शरीरको आगन्तुक अङ्ग हो । शरीर भएन भने न त आत्माको अस्तित्व सम्भव छ, न त त्यसले कुनै क्रिया गर्न सक्छ । प्राचीन पूर्वीय दर्शनका क्षेत्रमा आत्मा सबै प्राणीको साझा वस्तु हो भनी अद्वैतवादीहरूले भन्दछन् । तर न्यायदर्शनका प्रणेता गौतम ऋषि त्यस भनाइलाई स्वीकार गर्दैनन् । उनको तर्कअनुसार भिन्दाभिन्दै शरीरमा भिन्दाभिन्दै आत्मा हुन्छ । यदि

सवैको आत्मा एउटै हुने भए एउटाको मुक्ति हुँदा सवैको मुक्ति एकै साथ हुनुपर्छ, कोही मुक्त हुने र कोही बन्धनमा बाँधिएर रहने यस्तो भिन्न अवस्था देखिने थिएन । आत्मा साझा भएका भए सवै प्राणीको सुख, दुःख, लाभ, हानि आदि समान हुनुपर्ने थियो । वेदान्तीहरूले जीवस्वरूप चेतन हुन्छ भनेको कुराप्रति पनि न्यायदर्शन असहमति प्रकट गर्दछ । न्यायदर्शनअनुसार चेतना आत्मामा संयोगवश उत्पन्न हुने गुण हो । आत्मामा चेतनाको सञ्चार तब हुन्छ, जब त्यसको मनका साथ, मनको इन्द्रियका साथ र इन्द्रियको बाह्य वस्तुका साथ सम्पर्क स्थापित हुन्छ । शरीरले र यसका इन्द्रियहरूले काम गर्न छाडेमा आत्मा अचेतन हुन्छ ।

पछिल्लो अवधिमा आत्माको मुक्तिको सवाल उठाएर वात्स्यायन जस्ता नैयायिकहरूले आत्मासम्बन्धी दर्शनको भौतिक पक्षलाई विवादमा तानेका छन् । तिनीहरूले मोक्ष भनेको दुःखबाट पूर्णतया मुक्त भएको अवस्था हो भनेका छन् । तिनको तर्क के छ भने आत्मा शरीरसँगै रहेको अवस्थामा दुःखबाट छुटकारा सम्भव हुँदैन । त्यसैले शरीरको अवसान भएपछि मात्र आत्मा सुख, दुःख, वासना, द्वेष आदि सवै लक्षण गुमाउँदै परमानन्द अथवा सन्तोषको अवस्थामा पुग्दछ । तर सवै लक्षण गुमाएको वस्तुले सन्तोष र परमानन्दको अवस्था कसरी प्राप्त गर्छ र ? सन्तोष र परमानन्दको अनुभूति चेतनासँगै लोप हुने कुरा हो । चेतना नभएको वस्तुले आनन्दको अनुभूति कसरी गर्न सक्छ र ? सुख र दुःख एकै आयामका दुई पक्ष हुन्; जुन सँगसँगै रहन्छन् । एकको अस्तित्व अर्कासँग जोडिएको हुन्छ । दुःखको अन्त्यसँगै सुखको पनि अन्त्य हुन्छ । यदि कुरा यो हो भने यस्तो हास्यास्पद अवधारणा पछिल्लो पिँढीका न्याय दार्शनिकहरूले किन अगि सारे ? गौतमद्वारा रचित न्यायसूत्रको मूल सिद्धान्तमा आत्माको मोक्षसम्बन्धी सवाल कहीं कतै उठाएको पाइन्न । यसबाट के अनुमान गर्न सकिन्छ भने पछिल्लो पिँढीका न्याय दार्शनिकहरू प्रत्ययवादको बिगबिगी भएको समयमा त्यसको दबावसामु टिक्न नसकेर आत्माको मोक्षसम्बन्धी सिङ न पुच्छरको अवधारणा अँगाल्न पुगेको हुनुपर्छ (चट्टोपाध्याय, २००७ : ५७५) ।

४. दर्शनको उद्गम स्थल र त्यसको दार्शनिक परिवेश

न्यायदर्शन नेपाली माटोमा विकसित दर्शन हो । न्यायसूत्रका रचयिता मेधातिथि गौतम मिथिला निवासी विद्वान् हुन् । साख घटेको अवस्थामा न्यायदर्शनलाई फेरि जिउँदो जाग्रो अवस्थामा ल्याउने नव्य न्यायका जन्मदाता गङ्गेश उपाध्याय पनि मिथिला क्षेत्रकै दार्शनिक हुन् र उनको ग्रन्थका पछिल्लो पिँढीका टीकाकारहरू वर्धमान, पक्षधर मिश्र, केशव

मिश्र र शङ्कर मिश्र पनि मिथिला निवासी नै हुन् । मिथिलापछि नव्य न्यायलाई अगाडि बढाउने काम पश्चिम बङ्गालका दार्शनिकहरूले गरेका हुन् ।

बुद्धकालीन समयमा नेपालको पूर्वी तराईमा आर्य कविलाको विदेह जनपद थियो । बौद्ध जातक कथा र कौटिल्यको अर्थशास्त्रमा त्यसबारे उल्लेख भएको पाइन्छ । इसापूर्व ३१०२ मा भएको महाभारत युद्धको केही समयपछि रचना गरिएको माध्यन्दिनीय शाखाको ग्रन्थ शतपथ ब्राह्मणमा विदेह जनपदको स्थापना कसरी भयो भनी उल्लेख गरिएको छ । त्यसमा उल्लेख गरिएअनुसार विदेह माधव दलबलसहित आफ्ना गुरु पुरोहित गौतम रहुगणका साथ सरस्वती नदीको किनारबाट यज्ञीय अग्नि लिएर पूर्वतर्फको यात्रामा लागे । उनीहरू कोशल जनपद हुँदै अगि बढे र सदानिरा (नारायणी) नदी पार गरी त्यसभन्दा पूर्व र कोशीवारि फैलिएको भूमिमा भाडी फाँडेर बस्ती बसाए । तिनै विदेहको नामबाट त्यस बस्तीमा बस्ने जनपद 'विदेह जनपद' कहलियो । विदेह जनपदलाई राजा मिथिको नामबाट 'मिथिला जनपद' पनि भन्न थालियो । मिथिको अर्को नाम जनक हो । मिथिलामा जनक वंशका ५२ जना राजाहरूले राज्य गरे भनी उल्लेख गरिएको छ ।

इसाको पाँचौँ शताब्दीतिर विदेह अथवा मिथिला जनपद गुप्त साम्राज्यको अधीनमा गयो र गुप्त साम्राज्यको एक प्रान्तका रूपमा त्यसको नाम 'तिरभुक्ति' रहन गयो । तिरभुक्तिमा गुप्त साम्राज्यको तर्फबाट सामन्त शासक न्यायदेवको रजाइँ थियो । गुप्त साम्राज्यको पतनपछि न्यायदेवले सन् १०९७ मा त्यसलाई स्वतन्त्र राज्यको रूप दिए; जुन 'तिरहुत' अथवा 'कर्णाटक' राज्य कहलियो । त्यो राज्य एघारौँ शताब्दीदेखि चौधौँ शताब्दीसम्म नेपाली भूखण्डभित्रका तीन राज्यहरूमध्येको एक थियो । कर्णाटवंशीय राजाहरूको शासन भएको त्यतिखेरको समयमा भारतमा मुसलमान शासकहरूद्वारा आक्रमण भएका बेला नालन्दा र विक्रमशिला जस्ता उच्च शिक्षाका केन्द्रबाट आएका विद्वान् शरणार्थीहरूलाई तिरहुत राज्यले शरण दिनुका साथै बसोबासका लागि जग्गा उपलब्धसमेत गराएको थियो । यस कार्यबाट मिथिलाको शैक्षिक क्षेत्रलाई निकै उकासेको थियो र न्यायदर्शनको दोस्रो रूप नव्यन्यायको जन्मका लागि आधारको काम गरेको थियो । तिरहुत राज्यसँग उपत्यकाका मल्ल राज्यहरूको निकै गहिरो सांस्कृतिक सम्बन्ध थियो । मैथिली भाषाका श्रेष्ठ प्रतिभाहरूलाई मल्ल राजाहरू ससम्मान आफ्नो दरबारमा राखी साहित्य साधना गर्न लगाउँथे । मैथिली भाषाले मल्ल राज्यमा राजकीय भाषाको स्थान पाएको थियो

(अकेला, २०६९ : ३६) । सन् १३२४ मा मुगल सम्राट् गयासुद्दिनले त्यसलाई आफ्नो साम्राज्यमा गाभे पनि पछि एकीकरण अभियानमा फेरि नेपाल राज्यको अधीनमा आएको छ र अहिले नेपालको अभिन्न अङ्गका रूपमा रहेको छ ।

शतपथ ब्राह्मणमा गौतमको आश्रम रहेको स्थान सम्बन्धमा जे-जस्तो बयान गरिएको छ, त्यो मिथिलाको क्षेत्रसँग मेल खान्छ, भनी भारतीय तर्कशास्त्रका ज्ञाता डा. विद्याभूषणले उल्लेख गरेका छन् । अहिल्यापति गौतमको चर्चा रामायणमा गरिएको छ । वशिष्ठलगायतका गुरुजनले रामलाई वनवास नजान सल्लाह दिँदादिँदै उनले नमानेर हठ गरेपछि तर्कशास्त्रमा निपुण गौतमलाई दरबारमा डाकिएको र उनले रामलाई वन जानु हितकर छैन भनी सम्झाएको बुझिन्छ (मिश्र, २०१२ : ३६७) । त्यस पौराणिक कथनबाट पनि गौतम मिथिलावासी भएको ठहर्छ ।

भारतीय इतिहासमा मिथिला भारतमा पर्दछ भनी उल्लेख गरिएको छ । मिथिला क्षेत्रान्तर्गत दरभङ्गा, पूर्णिया, मुगेर र भागलपुर पर्दछन् भनेर भारतीय इतिहासकारहरू भन्दछन् र त्यसका आधारमा न्यायदर्शनका प्रणेता गौतम भारतीय दार्शनिक हुन् भनी भनिएको छ । निश्चय नै मिथिला प्रदेश भनेपछि अहिले त्यसले एउटा विस्तृत भूभाग समेटेको छ र अहिले उक्त क्षेत्र भारत र नेपाल दुवै राज्यमा बाँडिएको छ । तर विभिन्न ऐतिहासिक कालखण्डमा घटेका युद्ध र अतिक्रमणका घटनाले विभिन्न स्थानमा राज्यहरू बन्ने र भत्कने गरेका र राज्यका सीमाहरू विस्तार र सङ्कुचन भएका पाइन्छन् । मिथिलाको सवालमा पनि त्यही भएको देखिन्छ । यो भूखण्ड कहिले नेपालको भयो, कहिले भारतको अधीनमा रह्यो र अहिले आएर दुई देशमा बाँडिएको छ । तर सवाल केन्द्रको हो र सवाल सभ्यता र संस्कृतिको हो । त्यस कसीवाट हेर्दा मिथिलाको धार्मिक, सांस्कृतिक एवम् राजनीतिक केन्द्र जनक राजाहरू वसोवास गरेको स्थान जनकपुर नै हो र अहिले यो नेपाल राज्यमा पर्दछ । जनक वंशका राजाहरूले राज्य गरेको समयमा नै न्यायसूत्र अस्तित्वमा आएको हो । जनकपुरको आसपासमा बोलिने भाषा मैथिली हो; जुन नेपाली भाषा समूहका प्रमुख भाषाहरूमध्येको एक मानिन्छ । गौतमको आश्रम रहेको ठाउँ गौतम स्थान र त्यसको नजिकै रहेको गौतमकुण्ड जहाँ रहे पनि तिनीहरू प्राचीन विदेह राज्यका सीमाभित्र थिए ।

विश्वमा दर्शनको विकास बढी मात्रामा एसियाली भूभागमा भएको देखिन्छ । त्यसमा पनि प्राचीन पूर्वीय दर्शनको केन्द्रस्थल दक्षिण एसियाली उपमहाद्वीप हो । यसअन्तर्गतको नेपाली भूभागको अधिकांश भाग

पिछडिएको पहाडी धरातल भए पनि काठमाडौँ उपत्यका, पश्चिमको सिँजा उपत्यका र दक्षिणको समथर मधेसका विभिन्न भागहरू प्राचीन कालमा सभ्यताका केन्द्र थिए। प्राचीन समयदेखि नै मिथिला राज्य दर्शनसम्बन्धी अध्ययन, छलफल र वादविवादको थलो थियो। राजा जनकको दरबारमा समय-समयमा याज्ञवल्क्य, अष्टावक्र, आरुणी, गौतम आदि विद्वान् दार्शनिकहरूको जमघट हुने गर्दथ्यो। त्यतिखेर पुरुषले मात्र होइन, गार्गी, मैत्रेयी जस्ता विदुषीहरू पनि छलफलमा भाग लिन्थे। त्यहाँ उनीहरूले दर्शनशास्त्रबारे छलफल र बहस चलाउने गर्दथे र राजा जनकले त्यसका निम्ति बसोबास र पुरस्कारको व्यवस्था गर्ने गरेका थिए। उनी आयोजक मात्र होइन, सहभागी पनि हुन्थे। मिथिला क्षेत्रमा विद्वान्हरूमाभू छलफल र वादविवादका माध्यमबाट नै सही र जायज विचार प्राप्त हुन्छ भन्ने व्यापक धारणा थियो। त्यही तार्किक संस्कृति नै न्यायदर्शनको उदय हुनुमा प्रमुख कारण थियो। गौतमले न्यायसूत्रको रचना गर्नुभन्दा धेरै पहिले उपनिषद् कालमा पनि मिथिलामा बृहदारण्यक उपनिषद् र अष्टावक्र गीता रचिएका थिए। गौतमले मिथिलाका छलफल र वादविवादमा जे-जस्तो अनुभव बटुले, त्यसैलाई त दर्शनमा परिणत गरेका हुन्। न्यायदर्शनको विषयवस्तु गौतमको यथार्थ अनुभवमा आधारित छ।

न्यायदर्शनका विषयवस्तु द्वन्द्ववादी र भौतिकवादी मूल्य-मान्यतामा आधारित छन्। त्यसो हुनुको कारण पनि मिथिलाको तत्कालीन लोकजीवनको चिन्तन-परम्परा हो। प्रायःजसो दर्शनहरू लौकिक चिन्तनको जगमा नै निर्माण भएका हुन्छन्। प्रत्येक दार्शनिक प्रणालीहरू निश्चित प्रकारको उत्पादन-पद्धतिमा आधारित हुन्छन्। जुन समयमा मिथिलामा न्यायदर्शनको उदय भयो, त्यतिखेर दक्षिणको आर्यसमाजमा विकसित भइसकेको अरूको कमाइमा आश्रित हुने परजीवी सामन्तवाद सुदृढ भइसकेको थिएन। मिथिला संस्कृतिमा राजा छान्ने गणतन्त्रात्मक पद्धति थियो। राजा जनक अन्य नागरिकसरह खेतबारीका काममा संलग्न हुन्थे। त्यस क्षेत्रका बासिन्दा प्रकृतिपूजक थिए र आर्यसभ्यताले प्रवेश पाएको भए पनि त्यसले त्यहाँ पाउ जमाइसकेको अवस्था थिएन। आर्य पण्डितहरूद्वारा परलोक र इहलोकको अवधारणा आयात गरिएको भए पनि सामान्य जनतामा त्यसले पकड जमाइसकेको थिएन। त्यही वस्तुगत भौतिकवादी परिस्थितिका कारण मिथिलाको आसपासका क्षेत्रमा साङ्ख्य र बौद्ध जस्ता अनीश्वरवादी अवधारणा पहिले नै विकसित भइसकेका थिए र न्यायसूत्रका रचयिता गौतम पनि भौतिकवादी विचारबाट प्रभावित थिए। हुन त दर्शनको विषयवस्तु प्रस्तुत गर्नुभन्दा पहिले आरम्भमा गौतमले वेदप्रति

श्रद्धाभाव प्रकट गरेका छन् । तर उनको त्यो कार्य तत्कालीन धर्मवेत्ताहरूले भौतिकवादी आस्था र विचारप्रति देखाउने असहिष्णु व्यवहार र प्रहारबाट जोगिनका लागि गरिएको अभिनय थियो । विभिन्न देशका विभिन्न ऐतिहासिक कालखण्डमा धर्मको दबदबा भएको अवस्थामा कतिपय रूपान्तरणका अभियन्ताहरूले धर्मकै आवरणमा आफ्ना फरक मूल्य र मान्यता जनसमक्ष पुर्‍याउने गरेको पाइन्छ र गौतमले पनि त्यही रणनीति अख्तियार गरेका थिए ।

सन्दर्भ स्रोत

- अकेला, गङ्गाप्रसाद (२०६९), "समृद्ध मैथिली", मूल्याङ्कन (वर्ष ३०, पूर्णाङ्क २०६), काठमाडौँ : मूल्याङ्कन प्रकाशन गृह ।
- किरण, मोहन वैद्य (२०७४), हिमाली दर्शन, ललितपुर : साभा प्रकाशन ।
- चट्टोपाध्याय, देवीप्रसाद (सन् २००७), भारतीय दर्शनमें क्या जीवन्त है और क्या मृत, नई दिल्ली : पिपुल्स पब्लिसिङ हाउस प्रा.लि. ।
- दामोदरन, के., (सन् १९८२), भारतीय चिन्तन परम्परा, नई दिल्ली : पिपुल्स पब्लिसिङ हाउस प्रा.लि. ।
- दासगुप्त, एस. एन., (सन् १९७८), भारतीय दर्शनका इतिहास, भाग १, भारत : राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी ।
- माओ (२०२८), "व्यवहारका विषयमा", दर्शनबारे पाँच कृतिहरू, काठमाडौँ : नेपाल चीन मैत्री सङ्घ ।
- माओ (२०५३), "हाम्रो पार्टी इतिहासका केही अनुभवहरू", सञ्चेतना, २५ सेप्टेम्बर, अङ्क १ ।
- मिश्र, जगदीशचन्द्र (सन् २०१२), भारतीय दर्शन, वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन ।
- मृणालकान्ति (२०६०), समाज र संस्कृति (अनु.: निनु चापागाईं), ललितपुर : सहस्राब्दी प्रकाशन प्रा.लि. ।
- शर्मा, चन्द्रधर (सन् १९९५), भारतीय दर्शन, आलोचन और अनुशीलन, दिल्ली : मोतीलाल बनारसीदास ।
- सिन्हा, प्रो. हरेन्द्रप्रसाद (सन् २००२), भारतीय दर्शनकी रूपरेखा (पञ्चम संशोधित संस्करण), नई दिल्ली : मोतीलाल बनारसीदास ।
- सिंह, समीर (२०६१), "न्यायदर्शनका अगाडि तेर्सिएका ज्ञानका समस्याहरू", मूल्याङ्कन (पूर्णाङ्क १२२), काठमाडौँ : अन्तर्क्रिया प्रकाशन प्रा.लि. ।

साङ्ख्यदर्शनको उद्भव र विकास

समीर सिंह

१. पृष्ठभूमि

भौतिक परिस्थितिबाट नै दर्शनशास्त्रको जन्म हुन्छ। भौतिक परिस्थिति भन्नाले उत्पादनका लागि हुने सङ्घर्ष, वर्गसङ्घर्ष र वैज्ञानिक अनुसन्धानलाई लिन सकिन्छ। उत्पादन गर्ने तरिका, उत्पादनका औजारहरू आदिबाट नै प्राचीनकालका मानिसहरूको सभ्यता, संस्कृति तथा दर्शनको विकास भएको हो। नेपाली समाज पनि यी विभिन्न परिस्थितिहरूबाट अगाडि बढ्दै आइरहेको छ। यही परिस्थितिहरूको बिचबाट नै नेपाली समाज तथा समुदाय, जीव र जगत्लाई बुझ्ने, व्याख्या गर्ने र परिवर्तनको बाटोमा संलग्न हुँदै आइरहेको छ। यो नै नेपाली समाजको दार्शनिक प्रणाली हो।

नेपाल बहुजातीय, बहुभाषिक र बहुसांस्कृतिक देश हो। तर दार्शनिक रूपमा अध्ययन गर्ने हो भने विशेष गरेर आर्य जातीहरूको सङ्घर्ष र इतिहासमा केन्द्रित हुँदै विभिन्न दार्शनिक प्रणाली विकास भएको पाइन्छ। आफ्नै सभ्यता बोकेर अगाडि बढेका आर्यहरू सिन्धु र गङ्गा घाटीमाथि विजय प्राप्त गर्दै अगाडि बढे। त्यही जाति नै फैलिँदै नेपाली भूभागतर्फ प्रवेश गरेको इतिहासकारहरूको तर्क छ।

प्राचीन मनुष्यहरूका बिचमा न कुनै वर्गविभाजन थियो, न त कुनै राजतन्त्रीय संस्थाहरू थिए। उनीहरू कुल तथा कबिलाहरूमा सङ्गठित हुन्थे। थुप्रै कुलहरू मिलाएर एउटा कबिला बन्दथ्यो। हरेक कुलको एउटा लोकतान्त्रिक समिति हुन्थ्यो, जसले आफ्नो मुखिया चुन्दथ्यो। राजा, प्रजा, शोषक, शोषितजस्ता कुनै पनि तहको विकास भएको थिएन। निजी उत्पादन, निजी उपभोग, निजी स्वामित्वजस्तो उत्पादन-प्रणालीको विकास भएको थिएन। यस अवस्थामा मनुष्यद्वारा मनुष्यमाथि शोषणको अवस्था

सिर्जना हुने अवस्था नै भएन। त्यस प्रकारको उत्पादन-प्रणालीले नै सामूहिक उत्पादन र सामूहिक उपभोगको स्थिति सिर्जना भएको थियो।

यस प्रकारको वस्तुगत परिस्थितिका आधारमा पैदा हुने दर्शनशास्त्रको स्वरूप पनि त्यही अनुरूप हुने भयो। धनुषवाण चलाउनु र शत्रुमाथि विजय प्राप्त गर्नु उनीहरूको दिनचर्या हुन्थ्यो। यस अवस्थामा उनीहरूलाई मृत्युपछिको संसार होइन, वर्तमान जीवनप्रति नै माया हुन्थ्यो। यही जीवनमा नै बढीभन्दा बढी प्रगति गर्नु उनीहरूको जीवनको उद्देश्य हुन्थ्यो। यो अवस्थामा स्वर्ग, नर्क, परम ब्रह्म जस्ता अलौकिक चिन्तनको विकास हुने कुरै भएन। ऋग्वेदका प्रारम्भिक सूक्तिहरूको अध्ययन गर्ने हो भने पनि उनीहरू प्रकृतिवादी भएको प्रस्ट हुन्छ। 'त्यो कुन वृक्ष हो ? जसले यो सृष्टिको रचना गर्‍यो ?' प्रारम्भिक ऋग्वेदमा यस प्रकारका सूक्तिहरू भेटिन्छन्। नासदीय सूक्तमा भनिएको छ, 'यो संसार पानी नै पानीले भरिएको छ र पानीबाट नै यस सृष्टिको रचना भएको हो।'

पछिका दिनहरूमा प्रकृतिलाई भगवान् भनेर पूजा गर्ने प्रचलन पनि चल्यो। शत्रुलाई परास्त गर्न इन्द्रलाई भगवान् बनाइयो। त्यस्तै वरुण र सूर्यलाई पनि शक्तिका रूपमा स्वीकार गर्दै सहायताका लागि प्रार्थना गरियो। जस्तो— ऋग्वेदको एउटा सूक्ति— 'हे देव, हामीलाई धन सम्पत्ति देऊ, हाम्रो शरीरलाई स्वस्थ बनाऊ, हामीलाई मधुर वाणी र हाम्रा दिनहरूलाई राम्रो बनाऊ।' यस सूक्तिबाट पनि प्रस्ट हुन्छ, आफ्नो जीवनलाई अब्भ सुन्दर बनाउन नै विभिन्न शक्तिहरूको प्रार्थना गर्ने चिन्तन त्यस समयमा विकास भएको थियो।

निजी सम्पत्तिको जति जति विकास हुँदै गयो, दर्शनशास्त्रमा पनि अध्यात्मवादको हालीमुहाली हुँदै गयो। वेदको अन्तिम खण्ड जसलाई आरण्यक र उपनिषद् भनिन्छ। यी खण्डहरूमा बढी वैदिक अनुष्ठानहरू जस्ता कर्मकाण्डीय रहस्यवादी चिन्तनको विकास भएको पाइन्छ। ब्राह्मणहरूद्वारा यज्ञबाट बढीभन्दा बढी सम्पत्ति आर्जन गर्ने प्रचलनको विकास हुँदै गयो।

यसरी दर्शनशास्त्र विद्यमान उत्पादन प्रणालीसित सम्बन्धित हुन्छ भन्ने कुरा प्रस्ट हुन्छ। मानव जातिको उत्पादन-पद्धतिसित दर्शनशास्त्र प्रभावित हुँदै आएको छ। जति जति उत्पादनका औजारहरू विकास हुँदै गइरहेका हुन्छन्, दर्शनको स्वरूप, दर्शनशास्त्रभित्र अन्तर्विरोध तथा त्यसमा हुने परिवर्तनले पनि त्यही रूपमा गति लिँदै गइरहेको हुन्छ। यस प्रकारको ऐतिहासिक पृष्ठभूमिका बिचबाट नै साङ्ख्यदर्शनको पनि विकास भएको ठहर गर्न सकिन्छ।

२. साङ्ख्यदर्शनको परिचय

साङ्ख्यदर्शनका प्रवर्धक कपिल ऋषि हुन् । इसापूर्व सातौँ र छैठौँ शताब्दीका विचमा यस दर्शनको विकास भएको मानिन्छ । साङ्ख्य शब्द सङ्ख्या शब्दबाट व्युत्पन्न भएको हो । यहाँ सङ्ख्याको अर्थ हो— सम्यक् ख्यानम् अर्थात् सम्यक् ज्ञान अथवा सम्यक् ख्याति । सम्यक् ज्ञान भन्नाले कुनै पनि वस्तुलाई राम्ररी हेर्नु, बुझ्नु, ग्रहण गर्नु र जान्नु हो । यसरी राम्ररी जान्ने तरिकालाई नै साङ्ख्यदर्शन भनिएको छ । साङ्ख्य सम्यक् ज्ञानको दर्शन हो ।

दार्शनिकहरू साङ्ख्य शब्द सङ्ख्याका आधारमा भएको पनि तर्क गर्दछन् । साङ्ख्यदर्शनमा २५ ओटा तत्त्वहरूको चर्चा गरिएको छ । त्यसैले सङ्ख्याबाट नै साङ्ख्यदर्शनको विकास भएको पनि अनुमान गरिन्छ । तर यस प्रकारको तर्कका लागि त्यति बलियो आधार देखिँदैन । किनभने सङ्ख्याको चर्चा त अन्य दर्शनहरूमा पनि गरिएको छ । अन्य दर्शनहरूमा पनि विभिन्न तत्त्वहरू अर्थात् सङ्ख्या कायम छ ।

दार्शनिक रिचार्ड गार्वेले एन इन्ट्रोडक्सन टु अनिरुद्धाज कमेन्ट्रीमा भनेका छन्— “बौद्ध दर्शन साङ्ख्यदर्शनबाट उत्प्रेरित थियो । बौद्धनगर कपिलवस्तुमा प्रथम साङ्ख्य दार्शनिक कपिलबाट यो दर्शन स्थापित भयो ।” उनले अगाडि भनेका छन्— “यसको विकास त्यहाँ भयो; जहाँ ब्राह्मणवादको अधिक प्रभाव थिएन । यसमा संसार र मनुष्यको अस्तित्वका रहस्यहरूलाई तर्कका आधारमा समाधान गर्ने प्रयास गरियो । यसको कारण थियो, यो अनीश्वरवादी थियो, यसले वेदको सत्तालाई मान्दैनथ्यो । अहिले साङ्ख्यदर्शनका बारेमा जुन सामग्रीहरू उपलब्ध छन्, ती सबै पछाडि जोडिएका हुन् ।”

साङ्ख्यदर्शनको सार प्रस्तुत गर्दै दार्शनिक डेविजले ‘हिन्दु फिलोसफी’मा भनेका छन्— “विश्वको उत्पत्ति, मनुष्यको प्रकृति र उनीहरूको पारस्परिक सम्बन्ध तथा उनीहरूको भविष्यका बारेमा प्रत्येक विचारवान् मनुष्यको मस्तिष्कमा उठ्ने रहस्यपूर्ण प्रश्नहरूको तार्किक विधिद्वारा उत्तर दिने अहिलेसम्मको उपलब्ध प्राचीनतम प्रयास नै साङ्ख्यदर्शन हो ।”

साङ्ख्यदर्शनको चर्चा महाभारत, उपनिषद्, गीता, पुराणमा पनि उल्लेख भएकाले पनि यो प्राचीन दर्शन हो भन्न सकिन्छ । श्रीमद्भागवत महापुराणमा भनिएको छ— *साङ्ख्यस्य वक्ता कपिलः परमर्षिः स उच्यते* । अर्थात् साङ्ख्यदर्शनका व्याख्याकार कपिल मुनि हुन् । उनलाई परमर्षि भनिन्छ ।

पाली साहित्यको अध्ययन गर्ने हो भने पनि साङ्ख्यदर्शन बुद्ध दर्शनभन्दा प्राचीन भएको प्रस्ट हुन्छ । किनभने पाली साहित्यमा पनि बुद्धले विरक्त भएर साङ्ख्यदर्शनका आचार्य आलार कलामवाट शिक्षा ग्रहण गरेको उल्लेख छ ।

साङ्ख्यको चिन्तन प्रणालीको उदय उपनिषद्कालमा भएको अनुमान गर्न सकिन्छ । बुद्ध कालभन्दा पनि अगिको श्वेताश्वर उपनिषद्मा साङ्ख्यदर्शनमा रहेको नास्तिक सोचको खण्डन गरिएको पाइन्छ । त्यस्तै महाभारतको शान्ति पर्व र मनुस्मृतिमा पनि यसको चर्चा भएकाले यस प्रकारको तर्कका लागि प्रशस्त आधार छ । त्यस्तै विभिन्न बौद्ध ग्रन्थहरूमा कपिल ऋषिको नामवाट नै कपिलवस्तु नाम रहेको उल्लेख गरिएको छ । राजदरबार त्यागेर हिँडेपछि बुद्धले साङ्ख्य र योगशास्त्रको अध्ययन गरेको कुरा अश्वघोषद्वारा रचित 'बुद्धचरित'मा उल्लेख छ । यी सबै तथ्यहरूले पनि साङ्ख्यदर्शन बौद्ध दर्शनभन्दा अगावै उदय भएको स्पष्ट हुन्छ ।

ब्रह्मसूत्रका भाष्यकार शङ्कराचार्यले साङ्ख्यदर्शनको खण्डन गर्दै कयौँ सूक्तिहरू प्रयोग गरेका छन् । उनले साङ्ख्यदर्शनलाई वेदान्त दर्शनको प्रधान मल्ल (प्रमुख प्रतिपक्षी) भनेका छन् ।

साङ्ख्यदर्शनको सुरुवात कपिल मुनिवाट भयो । त्यसपछि यस दर्शनलाई आसुरि, पञ्चशिख, जैगीषव्य, वार्षगण्य (षष्टितन्त्र) हुँदै ईश्वरकृष्णले अगाडि बढाए । ईश्वरकृष्णले तेस्रो शताब्दीतिर साङ्ख्यकारिकाको रचना गरे । यो नै साङ्ख्यदर्शनको सबैभन्दा प्राचीन उपलब्ध ग्रन्थ हो । अहिले विभिन्न प्रकारले साङ्ख्यदर्शनको चर्चा हुँदै आएको छ तर पनि मूल रूपमा साङ्ख्यकारिकाको व्याख्या नगरीकन यस दर्शनको विश्लेषण सम्भव छैन । पछिका दिनहरूमा गौडपादको गौडपादभाष्य, वाचस्पति मिश्रको साङ्ख्यतत्त्व-कौमुदी र विज्ञान भिक्षुको साङ्ख्यप्रवचनभाष्यले साङ्ख्य प्रणालीलाई निरन्तरता दिँदै गएका छन् । यी दार्शनिकहरूको विशेष भूमिकाले गर्दा नै साङ्ख्यदर्शनले निरन्तरता पाउँदै आएको छ ।

साङ्ख्यदर्शनको चर्चा गर्दा यसलाई त्यति बेलाको उत्पादन प्रणालीसित जोड्नुपर्दछ । साङ्ख्यदर्शनको उदय त्यति बेला भयो; जब कविला प्रथावाला आदिम साम्यवादी समाज बिखण्डन भइरहेको थियो । आर्यसभ्यताको एउटा यस्तो समाज विकास भइरहेको थियो, जहाँ वर्ग विभाजन सुदृढ भइरहेको थियो । राजसंस्थाको स्थापना हुँदै गइरहेको थियो । साङ्ख्यदर्शनको उद्भव लगभग इसापूर्व ६०० तिर भयो । यो समय भनेको कविला समाज बिखण्डन हुँदै दास युगतर्फ अगाडि बढ्न लागेको समय

हो । त्यस कालमा कैयौं भौतिकवादी तथा द्वन्द्ववादी मान्यताहरू विकास भएका पाइन्छन् । ती विभिन्न दार्शनिक प्रणालीमध्ये साङ्ख्यदर्शन पनि नेपालमै उद्भव भएको एउटा महत्त्वपूर्ण प्रणाली हो ।

३. साङ्ख्यदर्शनका मूलभूत सिद्धान्तहरू

३.१. दुःखत्रयवाद

दुःखबाट मुक्ति कसरी सम्भव छ ? मूलभूत रूपमा साङ्ख्यदर्शनको विषयवस्तु पनि यही थियो । यस प्रश्नप्रति केन्द्रित हुँदै यसले आफ्नो दार्शनिक प्रणालीलाई अगाडि बढायो । साङ्ख्यकारिकाको पहिलो अध्यायको सूक्ति नै यस प्रश्नमाथि केन्द्रित छ । साङ्ख्यदर्शनको स्पष्ट मत छ, दुःख तीन प्रकारका हुन्छन्- (१) आन्तरिक दुःख (आध्यात्मिक)-यस प्रकारको दुःख मनुष्य स्वयम्बाट उत्पन्न हुन्छ । मनको रोग, क्रोध, घृणा आदि अवस्थाबाट यस प्रकारको दुःख उत्पन्न हुन्छ । (२) बाह्य दुःख (आधिभौतिक)- अन्य मनुष्य, पशु, किरा फट्याङ्ग्राबाट हुने दुःख । यो दुःख प्राकृतिक प्रकोपका कारण हुने बताइयो । (३) अलौकिक (आधिदैविक)- दैविक कारणले हुने दुःख जस्तै : भूकम्प, वर्षा, सुखा आदि । यो दुःख न त मानवनिर्मित हो, न त मनद्वारा निर्मित हो ।

दुःख छ र त्यसको निदान पनि छ भन्नेमा दार्शनिकहरूमा एकमत थियो । तर दुःखको निदान कसरी ? यस प्रश्नमा भने दार्शनिकहरूका बिचमा मतविभाजन थियो । वैदिक पुरोहितका अनुसार जीवनको उद्देश्य, मोक्ष प्राप्त गर्नु हो । मोक्ष प्राप्त गर्ने साधन भनेको बलिप्रथासम्बन्धी कर्मकाण्ड हो । मोक्ष प्राप्तिपछि नै सबै दुःखहरूको निदान हुन्छ भन्ने तर्क गरिन्थ्यो । तर साङ्ख्य यो मतप्रति सहमत थिएन । यज्ञ हिंसामाथि आधारित छ । अतः त्यो अपवित्र छ । साङ्ख्यदर्शनको स्पष्ट मत थियो, दुःखबाट मुक्ति पाउने उपाय भनेको अविकसित पदार्थ, विकसित ब्राह्मण र ज्ञाताको विवेकपूर्ण ज्ञान हो । जब परम ज्ञान अर्थात् सम्यक् ज्ञान प्राप्त हुन्छ, दुःखको निदान सम्भव हुन्छ ।

३.२ प्रकृति

साङ्ख्यदर्शनलाई द्वैतवादी दर्शन भनिन्छ । द्वैतवादी किन भनियो भने यसले दुईओटा मुख्य तत्त्वहरू प्रकृति र पुरुषको अस्तित्वलाई स्वीकार गर्दछ । यहाँ पुरुष जड तत्त्व हो भने प्रकृति चेतन पक्ष हो । विशेष गरेर सृष्टिको व्याख्या गर्नका लागि नै साङ्ख्यदर्शनले प्रकृति तत्त्वको व्याख्या गर्दछ । साङ्ख्यकारिकामा प्रकृतिलाई परिभाषित गर्दै भनिएको छ, गुणानां

साम्यावस्था प्रकृतिः । अर्थात् तीनओटा गुणहरू सत्त्व, रजस् र तमस् नामक तीन गुणहरूको साम्यावस्था नै प्रकृति हो । प्रकृतिलाई विभिन्न नाम दिने गरिन्छ । यसलाई प्रधान तथा प्रसवधर्मिणी पनि भन्ने गरिन्छ । यो स्वतन्त्र हुन्छ । यसले पृथ्वी, सूर्य आदिको उत्पत्ति गर्दछ । तर यो कुनैबाट उत्पन्न हुने होइन । यसको कुनै कारण हुँदैन । त्यसैले यसलाई दार्शनिक रूपमा अहेतुमत् पनि भन्ने गरिन्छ । यस जगत्को मूल कारण प्रकृति हो ।

साङ्ख्यको के मत छ भने यो जगत् कार्य हो, तर कार्यका लागि कुनै कारण त अवश्य चाहिन्छ । त्यो कारण भनेको नै प्रकृति हो । साङ्ख्यकारिकाको पहिलो श्लोकमा नै भनिएको छ, संसार, निम्नस्तरबाट उच्च स्तरतर्फ विकासको निरन्तरता हो । कुनै पनि वस्तुको उदय अनस्तित्वबाट हुँदैन । कारण र परिणामका विच एउटा घनिष्ठ सम्बन्ध हुन्छ । यदि यस्तो नभएको भए कहिले पनि कुनै वस्तुको उदय हुन सक्ने थिएन । तर कपिलको स्पष्ट मत छ-प्रकृतिको कुनै बाह्य कारण हुँदैन । यसको न त आदि छ, न त अन्त । प्रकृति नै प्रकृतिको कारण हो । प्रकृतिको निर्माण भएको होइन, यो त क्रमिक रूपमा विकास भएको मात्र हो । राधाकृष्णन्ले आफ्नो पुस्तक इन्डियन फिलोसफीमा प्रकृतिको चरित्रलाई स्पष्ट पार्दै भनेका छन्- “परिणामको कारण हुन्छ तर प्रकृति कारणरहित हुन्छ । परिणाम आश्रित हुन्छ तर प्रकृति स्वतन्त्र हुन्छ । काल र आकाशमा सीमित परिणाम सङ्ख्यामा अनेक हुन्छ जब कि प्रकृति एक, सर्वव्यापी एवम् नित्य हुन्छ ।”

विभिन्न दार्शनिक प्रणालीहरू जस्तै साङ्ख्यदर्शनले पनि तत्त्वमीमांसीय अध्ययनलाई विशेष महत्त्व दिएको छ । अर्थात् अन्य दर्शनहरूजस्तै यसले पनि पदार्थ प्रमुख कि चेतना प्रमुख भन्ने प्रश्नलाई विश्लेषण गर्नेतर्फ नै आफूलाई केन्द्रित गरेको छ । यस सन्दर्भमा यस दर्शनको स्पष्ट मत के छ भने सृष्टिको उत्पत्ति पदार्थबाट नै भएको हो । जीवन तथा शक्ति, विचार र चेतना आदि पदार्थको नै उपज भएको यसको प्रष्ट धारणा छ । साङ्ख्यको तत्त्वमीमांसीय यो धारणा, महाभारतको शान्तिपर्वको अध्ययनबाट पनि प्रष्ट हुन्छ । साङ्ख्यको चर्चा गर्दै त्यहाँ भनिएको छ- “प्रकृतिको गुण नाशवान् छ, तर स्वयम् प्रकृति त्यस्तो हुँदैन । त्यसकारण नै विद्वान्हरू यसलाई अनश्वर भन्दछन् । तर परिवर्तनहरूको दौरानमा प्रकृति सृष्टिको कारणका रूपमा कार्य गर्दछ । यसको परिणाम प्रकट हुन्छ र विलुप्त भइरहन्छ तर स्वयम् मूल प्रकृति स्थिर रहिरहन्छ । त्यसैले नै प्रकृति अनश्वर हो ।”

साङ्ख्यदर्शनका बारेमा रिचार्ड गार्बेले भनेका छन्- 'साङ्ख्यदर्शन सारमा केवल अनीश्वरवादी मात्र होइन, यसले वेदको सत्तालाई पनि अस्वीकार गर्दछ। यो दर्शन मूलतः अवैदिक तथा ब्राह्मणवादी परम्पराहरूबाट स्वतन्त्र थियो। साङ्ख्यले नै जगत् तथा मनुष्यको अस्तित्वका विभिन्न पहलुहरू, विभिन्न तर्कहरूद्वारा समाधान गर्ने पहिलो प्रयास गरेको थियो।'

३.३ सत्कार्यवाद

साङ्ख्यदर्शनको महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त सत्कार्यवाद हो। यो सिद्धान्तको धारणा के थियो भने 'सत् कार्यम्, असत् अकारणम्' अर्थात् कुनै पनि अस्तित्वमा रहेको चिजको कारण अवश्य हुन्छ। बिनाकारण कुनै पनि वस्तुको अस्तित्व सम्भव हुन सक्दैन। अनस्तित्वबाट अस्तित्वको उदय हुनु सम्भव नै हुँदैन। यस दर्शनअनुसार कुनै पनि कार्यमा देखिने गुणहरू कारणमा पनि केही न केही मात्रामा विद्यमान रहेको हुन्छ। जस्तै- मकैको टुसा कारण भयो भने मकैको विरुवा कार्य भयो। यहाँ साङ्ख्यको धारणा के हो भने मकैको विरुवामा देखिने गुणहरू केही न केही मात्रामा मकैको टुसामा हुन्छ। कारणले आफ्नो प्रभावलाई पनि उत्पादन गर्दछ। यसरी कारण र प्रभाव अभिन्न रूपमा जोडिएका विषयवस्तु हुन्।

त्यति मात्रै नभएर समस्त जगत् नै कारण र कार्यको लामो शृङ्खलाद्वारा जोडिएको हुन्छ। जहाँ कारणताको प्रक्रिया प्रकृतिभित्र नै अन्तर्निहित रहेको हुन्छ। कारण-कार्य सम्बन्धलाई 'साङ्ख्यप्रवचनसूत्र'मा यसरी प्रस्ट्याइएको छ- "जुन कुरा अस्तित्वमा छैन, त्यसबाट केही पनि विकसित हुन सक्दैन। जस्तो- मनुष्यको टाउकोमा सिङ उत्पन्न गर्नु असम्भव छ। कारण यो हो कि कुनै न कुनै यस्तो पदार्थ अवश्य हुनुपर्दछ जसका आधारमा उत्पादित वस्तुलाई विकसित गर्न सकियोस्। कुनै सम्भव वस्तुको त्यसैमा नै उत्पादन गर्न सकिन्छ; जहाँ त्यसलाई उत्पन्न गर्ने क्षमता होस्।"

३.४ पञ्चस तत्त्वको मान्यता

ब्रह्मको उत्पत्ति कसरी भयो ? यस प्रश्नमा नै पौरस्त्य दार्शनिकहरू बढी केन्द्रित भएको पाइन्छ। साङ्ख्यदर्शन पनि यस प्रश्नलाई समाधान गर्न अग्रसर देखियो नै। यसले आफ्नो दर्शनको सुरुआत प्रकृति अर्थात् प्रधानबाट गर्‍यो, जसलाई शाश्वत, सर्वव्यापी, अकारण र अनन्तकालसम्म अस्तित्वमा रहिरहने शक्तिस्वरूपमा लिइएको छ। प्रकृतिबाट नै सम्पूर्ण

भौतिक जगत्को उत्पत्ति भएको हो । यसका अनुसार यस जगत्का सबै वस्तुहरू, जसमा हाम्रो शरीर र मष्तिष्क, बुद्धि, इन्द्रिय आदि सबै प्रकृतिकै रूपान्तरणको फलस्वरूप उत्पन्न भएका हुन् । साङ्ख्यदर्शनको व्याख्या गर्दै स्तेबोत्स्कीले बुद्धिस्ट लजिकमा भनेका छन्— “केवल मानवशरीर मात्रै होइन, समस्त मानसिक अवस्थाहरू पनि भौतिकवादी मूल तथा सारको अर्थमा उल्लेख गरिएको छ ।” ईश्वरीय चिन्तनको प्रतिवाद गर्दै साङ्ख्यदर्शनले भन्छ— “अस्तित्वपूर्ण वस्तुबाट नै अस्तित्वको जन्म हुन्छ । जो अस्तित्वहीन छ, त्यस्ता चिजबाट अस्तित्वको जन्म हुनै सक्दैन । यसरी ब्रह्मको उत्पत्ति कुनै अलौकिक सृष्टिकर्ताबाट हुने होइन ।” यसरी प्रकृतिको रूपान्तरण प्रक्रियाको फलस्वरूप नै जगत्को उत्पत्ति सम्भव भएको हो भन्ने यसको तर्क छ ।

प्रकृति अर्थात् प्रधानलाई संवेदनहीन, बोधहीन तथा अविकसित तत्त्व भनिएको छ । यसका विभिन्न प्रकारका क्रियाकलापहरूको फलस्वरूप नै ब्रह्म तथा अन्य भौतिक तत्त्वको निर्माण हुँदै जाने यस दर्शनको तर्क छ । यस सन्दर्भमा २५ ओटा सिद्धान्त अथवा तत्त्वहरूको उल्लेख गरिएको छ; जसमा प्रकृति अथवा प्रधान, बुद्धि (ज्ञान), अहङ्कार (आत्म, चेतना), स्पर्श, स्वाद आदि पाँच इन्द्रिय, ज्ञान, मनस्, त्यस्तै पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश लगायतका तत्त्वहरूलाई लिइएको छ ।

साङ्ख्यकारिकामा यी २५ ओटा पदार्थहरूलाई तीन प्रकारले प्रस्तुत गरिएको छ—अव्यक्त, व्यक्त र ज्ञ । यहाँ अव्यक्त भनेको मूल प्रकृति या प्रधान हो । व्यक्त भनेको मूल प्रकृतिको कार्य-कारण क्रियाकलापका कारण उत्पन्न हुने परिणाम हो र यो पनि जड पदार्थ हो । ज्ञ भनेको चेतना हो, जसलाई साङ्ख्यदर्शनमा पुरुष भनिएको छ ।

३.५ अविनाभाव सम्बन्ध

साङ्ख्यदर्शनले तीन परस्पर गुणहरूविचको क्रिया-प्रतिक्रियाको फलस्वरूप नै विकास सम्भव हुने बताएको छ । ती तीन गुण हुन्— सत्त्व, रजस् र तमस् । यी गुणहरू पदार्थमा निहित हुने बताइएको छ । आफ्नो अविकसित अवस्थामा पनि प्रकृतिमा यी तीन गुणहरू विद्यमान हुने तर यो साम्यावस्थामा हुन्छ तथा विकासको प्रक्रियामा विभिन्न गुणहरू पदार्थले ग्रहण गर्दै जाने साङ्ख्यदर्शनको मत छ । यहाँ सत्त्व भनेको चेतना हो । रजस्बाट गति तथा गतिरोध दुवै उत्पन्न हुन्छ । तमस् भनेको भारीपन तथा निष्क्रियताको सूचक हो । यसरी यी तीनै गुणहरू प्रकृतिका अभिन्न

गुण हुन् । यिनीहरूलाई प्रकृतिबाट अलग गर्न नसकिने यस दर्शनको स्पष्ट मत छ ।

साङ्ख्यकारिकामा यी तीन गुणहरूविच अविनाभाव सम्बन्ध हुने बताइएको छ । अर्थात् यी गुणहरू आपसमा मिलेर, एक-अर्कालाई सहयोग गर्दै कुनै कार्य सम्पन्न गर्दछन् । परस्पर सहायता गर्ने तथा एक-अर्काबाट पृथक् नहुने स्वभावका कारण नै कुनै कार्य सम्पन्न हुने बताइएको छ । यसको अर्थ के भयो भने जगत्मा कुनै त्यस्तो वस्तु हुँदैन; जो विशुद्ध सात्त्विक होस् वा विशुद्ध राजसिक होस् वा विशुद्ध तामसिक होस् ।

३.६ साङ्ख्यदर्शनमा द्वन्द्ववाद

साङ्ख्यदर्शनले उपर्युक्त गुणहरूमा द्वन्द्ववादी चरित्र रहेको प्रस्ट्याएको छ । अर्थात् यी गुणहरूमा एकसाथ परस्पर एकता तथा विरोध कायम रहने बताइएको छ । यस दर्शनको तर्क छ, जबसम्म यी गुणहरू समान सन्तुलनको अवस्थामा थिए, संसार अस्तित्वमा नै आएको थिएन । त्यस अवस्थामा केवल अविकसित पदार्थ, अस्तित्वमा थियो; जसलाई साङ्ख्यले प्रकृति भनेको छ, जो अव्यक्त अवस्थामा रहन्छ ।

गुणहरूको क्रिया तथा प्रतिक्रियाको परिणामस्वरूप नै अविकसित पदार्थले विकसित रूप धारण गर्दै गयो । प्रकृतिबाट जुन-जुन वस्तुहरू उत्पादन हुँदै गए, तिनीहरूमा विभिन्न अनुपातमा ती गुणहरू विद्यमान रहने गर्दछन् । साङ्ख्यदर्शनका अनुसार गुणात्मकतामा भिन्नभिन्न वस्तुहरू भए पनि सबैमा एउटा सामान्य तत्त्व कायम रहेको हुन्छ । त्यो तत्त्व भनेको पदार्थ हो । किनभने सबै वस्तुको विकास प्रकृतिबाट नै भएको हो, पदार्थबाट नै भएको हो ।

साङ्ख्यदर्शनको स्पष्ट मत के छ भने प्रकृतिको निम्नस्तरबाट उच्चस्तरतर्फ भइरहने रूपान्तरणले नै जगत्को उत्पत्ति सम्भव भएको हो । विभिन्न भौतिक तथा बौद्धिक तत्त्वहरूको उत्पत्ति यस प्रकारको रूपान्तरण प्रक्रियाको फलस्वरूप नै सम्भव हुने बताइएको छ । इतिहासकार रमेशचन्द्र दत्तले साङ्ख्यदर्शनको चर्चा गर्दै भनेका छन्— “भौतिकवादी दार्शनिकहरूले जस्तै यसले पनि सबै रूपमय वस्तुको अस्तित्वको कारण आद्य प्रकृतिलाई नै मान्यो ।” साङ्ख्यदर्शनसम्बन्धी पहिलो रचना साङ्ख्यकारिकामा विकासको प्रक्रियालाई यसरी प्रस्ट गरिएको छ— “प्रकृतिबाट महत् (बुद्धि) को उत्पत्ति भयो । त्यसबाट अहङ्कार (म) को उत्पत्ति हुन्छ । जसबाट सोह्र समूह तथा त्यसबाट पाँच प्राथमिक तत्त्वहरू (आकाश, वायु, अग्नि, जल र पृथ्वी) को जन्म हुन्छ ।” यसरी यस दर्शनले विभिन्न तत्त्वहरू, ज्ञानेन्द्रिय,

मन, अहङ्कार अथवा चेतना, बुद्धि आदि सबै पदार्थबाट पैदा हुने बताएको छ । गुणहरूविचको द्वन्द्वात्मक सम्बन्ध, त्यसका साथै गुण र प्रकृतिविचको अन्तर्विरोधपूर्ण सम्बन्धले नै विकास प्रक्रिया सम्भव भएको प्रस्ट हुन्छ ।

३.७ सर्वव्यापक आत्माको खण्डन

विभिन्न व्यक्तिहरूमा हुने चेतन पक्षलाई 'सर्वव्यापक आत्माको अंश' मान्ने त्यस बेलाको प्रचलित अवधारणालाई साङ्ख्यदर्शनले खण्डन गरेको छ । प्रकृतिबाट भिन्दा-भिन्दै गुणहरू ग्रहण गर्दै विभिन्न व्यक्तित्वहरूको जन्म हुने यस दर्शनको तर्क छ । यसरी प्रकृति र पुरुषविच अनवरत रूपमा क्रिया-प्रतिक्रिया भइरहने यसको मान्यता छ । तर यस प्रक्रियामा प्राथमिक कारण प्रकृति नै भएको यस दर्शनको स्पष्ट मत छ ।

३.८ गतिको कारण

कपिलको स्पष्ट धारणा के छ भने पदार्थबाट जगत्को उत्पत्तिका सम्बन्धमा कुनै बाहिरी शक्तिको आवश्यकता पर्दैन । किनभने गति र कारणको प्रक्रिया स्वयम् प्रकृतिमा अन्तर्निहित हुन्छ । जसरी आमाको स्तनबाट स्वतः दुध तथा नदीहरूबाट स्वयम् जल प्रवाहित हुन्छ; त्यसरी नै प्रकृति स्वयम् आफ्नै प्रभावबाट गतिमान् हुन्छ । यस सन्दर्भमा स्तेवोत्स्कीले आफ्नो पुस्तक *बुद्धिष्ट लजिकमा* भनेका छन्— “यो विचार कि पदार्थ शाश्वत हो, जो कहिले पनि स्थिर हुँदैन तथा एक अवस्थाबाट अर्को अवस्थामा विकास भइरहेको हुन्छ, यो साङ्ख्य प्रणालीको अत्यन्त प्रबल पक्ष हो । मानव चिन्तनको त्यति प्राचीन कालमा पनि शाश्वत पदार्थ सदैव गतिमान् हुने विचार अत्यन्तै प्रशंसनीय कदम मान्नु नै पर्दछ ।” त्यस्तै बाल गङ्गाधर तिलकले *गीता रहस्यमा* भनेका छन्— “साङ्ख्य प्रणालीका दार्शनिकहरूले ब्रह्मको निर्माण तथा विकासका सम्बन्धमा जुन सिद्धान्त प्रस्तुत गरे, त्यो ती वैज्ञानिक सिद्धान्तहरू भन्दा धेरै भिन्न छैन जुन आधुनिक प्रकृति वैज्ञानिकहरूले प्रस्तुत गरे । प्राणीशास्त्र तथा प्रकृति विज्ञानको अधिक विकासले पनि यस दर्शनको सत्यतालाई पुष्टि गर्दछ ।”

त्यस्तै शङ्कराचार्यले *ब्रह्मसूत्र भाष्यमा* साङ्ख्यदर्शनको व्याख्या यसरी गरेका छन्— “जसरी इन्द्रिय संवेदना नभएको दुध, गाईको वच्चाको भोक मेटाउन स्वयम् गाईको थुनमा आउँछ, जसरी संवेदनहीन पानी मानवहितका लागि आफै प्रवाहित हुने गर्दछ; त्यसरी नै प्रधान-प्रकृति जो अचेतन हुन्छ, स्वयम् आफ्नो इच्छाले प्रवाहित भएको मान्न सकिन्छ । साङ्ख्यका अनुसार प्रधानभन्दा बाहिर कुनै त्यस्तो तत्त्व छैन; जसले

प्रकृतिको क्रियाशीलताका लागि बाध्य गरोस् अथवा त्यसको क्रियाशीलतालाई रोक्न सकोस् । आत्मा न त त्यसलाई रोक्छ, न त क्रियाशीलतातर्फ अग्रसर हुन दिन्छ ।”

३.९ अलौकिक अस्तित्वको खण्डन

प्राचीन समाजमा मानवजाति जगत्को उत्पत्तिका सम्बन्धमा विभिन्न रहस्यहरू रहनु स्वाभाविक नै थियो । कुनै अलौकिक ईश्वरीय शक्तिलाई यी सबै रहस्यहरूको कारण मान्दै विभिन्न प्रकारका सोच र मान्यताहरूको विकास हुँदै गयो । तर त्यस प्रकारका अवधारणाहरूलाई साङ्ख्यदर्शनले सशक्त ढङ्गले प्रतिवाद गर्‍यो । साङ्ख्यदर्शनको स्पष्ट मत थियो- ‘ईश्वरको अस्तित्वलाई कुनै पनि अवस्थामा प्रमाणित गर्न सकिँदैन । साङ्ख्यप्रवचनभाष्यमा भनिएको छ- “ईश्वर न त स्वतन्त्र छ न त बद्ध, न त योभन्दा भिन्न अरु केही हुन सक्छ । त्यसैले ईश्वरको अस्तित्वको कुनै प्रमाण नै छैन ।” त्यस्तै त्यहाँ अगाडि भनिएको छ- “यदि ईश्वर, इच्छाहरू तथा लौकिक बन्धनहरूबाट मुक्त छन् भने उनी सृष्टिकर्ता हुनै सक्दैनन् । यदि उनी यी चिजहरूसित जोडिएका हुन् भने उनी त्यति नै अज्ञानी छन् जति हामी । यसरी कुनै पनि प्रकारले उनको अस्तित्व प्रमाणित नै हुँदैन ।”

साङ्ख्यदर्शन अनीश्वरवादी (जसले ईश्वरको सत्तालाई मान्दैन) तथा अवैदिक (जसले वेदको सत्तालाई मान्दैन) भएको साङ्ख्यकारिकाको यस भनाइबाट पनि पुष्टि हुन्छ-

दृष्टवदानुश्रविकः स ह्यविशुद्धिक्षयातिशययुक्तः

तद्विपरीतः श्रेयान् व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात् ॥२॥ ।

अर्थात् दुःखको अन्त्य गर्नका लागि सामान्य दृष्ट उपाय अपर्याप्त छ, त्यही प्रकारले अनुश्रुतिमूलक वैदिक उपाय पनि असमर्थ छ । यिनीहरू केवल असमर्थ मात्र होइनन्, अपवित्र तथा नाशवान् पनि छन् । त्यसका विपरीत साङ्ख्यदर्शन नै समस्त उपाय हो । यो नै श्रेयस्कर छ किनभने यसको मूल विषय नै व्यक्त र अव्यक्तको विज्ञान हो ।

यसरी भौतिकवादलाई नयाँ उचाइमा पुऱ्याउन साङ्ख्यदर्शनको महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको तथ्य स्वीकार गर्नु नै पर्दछ । किनभने यसले पदार्थको अस्तित्व तथा त्यसको भूमिकालाई गौण मान्ने विचारलाई अस्वीकार गर्दछ । यसले मानवजीवन तथा भौतिक जगत्को अस्तित्वका सम्बन्धमा पदार्थ अर्थात् प्रकृतिलाई आधार मान्दै आफ्नो दार्शनिक विश्लेषणलाई अगाडि बढायो । वस्तुगत जगत्लाई यथार्थ मान्दै त्यसको स्वतन्त्र अस्तित्व हुने बतायो । त्यसका विपरीत चेतनालाई गौण विषय

मान्यो । निश्चित रूपमा यस प्रकारको अवधारणा त्यस बेलाको आदर्शवादको बाहुल्य भएको समाजमाथि सशक्त प्रहार थियो ।

३.१० ज्ञानमीमांसा

ज्ञानमीमांसाका क्षेत्रमा पनि साङ्ख्यदर्शनको महत्त्वपूर्ण योगदान छ । यसले ज्ञानका तीनओटा स्रोत अथवा प्रमाण भएको बताएको छ । ती हुन्— १. प्रत्यक्ष २. अनुमिति ३. शाब्दिक प्रमाण । हाम्रा इन्द्रियहरूद्वारा कुनै वस्तुसित सम्पर्कपश्चात् प्राप्त हुने ज्ञान प्रत्यक्ष हो । हाम्रा इन्द्रियहरू आँखा, कान, नाक आदिद्वारा यस प्रकारको ज्ञान प्राप्त हुने गर्दछ । तर यस्तो ज्ञानको निश्चित सीमा हुन्छ । त्यो सीमाभन्दा अगाडि हामीलाई ज्ञान प्राप्त हुँदैन । जस्तै— पहाडमा आगो लागेको देखेपछि त्यसका बारेमा हामीलाई जानकारी हुन सक्छ तर अज्ञात स्थानबाट आइरहेको धुवाँका बारेमा हामीलाई जानकारी हुँदैन । कुनै समयमा आगो लागेको ठाउँमा धुवाँ आएको देखेका आधारमा एउटा विशेष प्रकारको सम्बन्ध स्थापित भएको हुन्छ । अर्थात् 'जहाँबाट धुवाँ आएको हुन्छ, त्यहाँ आगो अवश्य हुनुपर्दछ' । यसरी कुनै अज्ञात स्थानबाट धुवाँ आएको देखेपछि हामी भन्छौँ— 'त्यहाँ आगो अवश्य हुनुपर्दछ' । यहाँ आगोका बारेमा प्राप्त ज्ञानलाई अनुमिति भनिन्छ ।

साङ्ख्यदर्शनले वेद तथा उपनिषद्लाई ईश्वरको होइन, मनुष्यको रचना मान्दछ । त्यस कारण यसका कतिपय मान्यता सत्य तथा कतिपय मान्यता गलत पनि हुन सक्ने भए । शाब्दिक प्रमाणको अर्थमा वेदलगायतका अवधारणाहरूलाई जस्ताको त्यस्तै स्वीकार गरिएन । जुन मान्यताहरू प्रत्यक्ष तथा अनुमितिको अनुरूप हुन्छ, त्यसलाई मात्र साङ्ख्यदर्शनले शाब्दिक प्रमाण भनी स्वीकार गर्दछ । यस मान्यतालाई प्रस्ट्याउँदै राधाकृष्णनले *इन्डियन फिलोसफी*मा भनेका छन्— "कुनै आप्त वचन (वेद आदिका अवधारणाहरू) अथवा कुनै प्रतिष्ठित व्यक्तिद्वारा भनेकै आधारमा आकाशका ठुलाठुला दानवहरू खस्ने होइन, हामीहरूले केवल त्यस्ता मान्यताहरूलाई मात्र स्वीकार गर्नुपर्दछ, जो युक्तिको कसौटीमा पुष्टि हुन्छन् ।" उनले अगाडि भनेका छन्— "साङ्ख्यदर्शनले वेदको केवल विरोध गर्ने मात्र होइन, त्यसको आधारलाई नै नष्ट गर्ने खतरनाक प्रक्रियालाई अपनाउन पुग्दछ ।"

साङ्ख्यकारिकाका अनुसार कुनै वस्तुको ज्ञान त्यस अवस्थामा हुन्छ । जब आँखा, कान आदि बाहिरी इन्द्रियहरूले प्राप्त ज्ञान तथा अनुभूति तीन आन्तरिक तत्त्वहरू—मनस्, अहङ्कार र बुद्धिमा सञ्चारित गर्दछ । अर्थात् जब बाहिरी इन्द्रियहरूले संवेदनात्मक सामग्री उपलब्ध गराउँछन्, भित्री

इन्द्रियहरू सक्रिय हुन थाल्छन् । यसरी ज्ञान प्राप्तिको प्रक्रिया अगाडि बढ्छ । साङ्ख्य करिकाका अनुसार बाहिरी इन्द्रियहरू वर्तमानसित मात्र होइन तर भित्री इन्द्रिय भूत, वर्तमान र भविष्यसित समेत सम्बन्धित हुन्छन् । जस्तै— गुलाफको फूल सुँघेर त्यसको वासनाका बारेमा हामीलाई जानकारी हुन्छ । यो वर्तमान ज्ञान भयो । तर यस प्रकारको ज्ञानका आधारमा फेरि कुनै समय गुलाफ देखेपछि त्यसलाई नसुँघे पनि 'गुलाफको फूलबाट वासना आउँछ' भन्ने हाम्रो निष्कर्ष हुन जान्छ । यस प्रकारको ज्ञान हामीलाई आन्तरिक इन्द्रियका कारण हुन्छ ।

यसरी साङ्ख्यदर्शनका प्रवर्धक कपिल ऋषिले त्यस्तो कुनै वस्तुको अस्तित्वलाई स्वीकार गर्दैनथे; जो तीन प्रमाणहरू—प्रत्यक्ष, अनुमिति तथा शाब्दिक प्रमाणद्वारा पुष्टि हुँदैन । उनले ब्रह्म अथवा ईश्वरलाई यस कारण अस्वीकार गरे किनकि यिनलाई कुनै पनि प्रमाणले पुष्टि गर्न सक्दैन । यस आधारमा प्रारम्भिक साङ्ख्यदर्शन मूलतः भौतिकवादी तथा अनीश्वरवादी दर्शन भएको निष्कर्ष निकाल्नुपर्ने नै हुन्छ ।

३.११ प्रकृति तथा पुरुषको स्वतन्त्र अस्तित्व

साङ्ख्यदर्शन सदैव आफ्नो मान्यताप्रति अडिग रहनुपर्नेमा त्यसका व्याख्याताले धारणा बदल्दै आए । यसले क्रमशः आदर्शवादी मान्यतालाई ग्रहण गर्दै गयो । पछिका दिनहरूमा पुरुष अथवा आत्माको स्वतन्त्र अस्तित्व रहेको तर्क गर्न थालियो । प्रकृति तथा पुरुष दुईओटा स्वतन्त्र वस्तु भएको र यी दुईको सम्पर्कबाट नै सृष्टिको उत्पत्ति भएको तर्क गर्न थालियो । त्यति मात्रै नभएर कतिसम्म तर्क गर्न थालियो भने अलौकिक शक्ति, ईश्वरले नै यी दुई वस्तुहरूका बिचमा सम्पर्क गरायो र जगत्को उत्पत्ति भयो ।

आदर्शवादीहरूको प्रश्न थियो— यदि प्रकृति अचेतन तथा अन्धो छ भने त्यसले कसरी एउटा सुनियोजित जगत्को विकास गर्न सक्छ ? कसरी तर्कसङ्गत लक्ष्यतर्फ अग्रसर गराउन सक्छ ? प्रकृति प्रारम्भमा समसन्तुलनको अवस्थामा थियो । प्रथम स्पन्दनबाट नै जगत् निर्माण-प्रक्रिया अगाडि बढेको हो भने पछिका साङ्ख्यवादीहरूको तर्क थियो । त्यस प्रकारको प्रथम स्पन्दन गराउने एउटा कुनै शक्ति अवश्य हुनुपर्दछ । त्यो शक्ति एउटा परम तत्त्व, पुरुष अथवा परम आत्मा अवश्य हुनुपर्दछ । यसरी साङ्ख्यदर्शनमा ईश्वरवादको लेप लगाउनुमा विज्ञान भिक्षुको सबैभन्दा बढी भूमिका रह्यो । यसरी पदार्थ र आत्मा, प्रकृति र पुरुषलाई स्वतन्त्र मान्दै यसको सम्पर्कबाट नै सृष्टिको उत्पत्ति भएको व्याख्या गर्न थालियो । त्यति मात्रै नभएर यी दुवैको उत्पत्ति ब्रह्मबाट भएको मान्न थालियो । यस

तथ्यहरूबाट पनि प्रस्ट छ, पछिका दिनमा साङ्ख्यदर्शनले आदर्शवादको रूप ग्रहण गर्दै गयो ।

४. निष्कर्ष

साङ्ख्यदर्शनको एउटा महत्त्वपूर्ण पक्ष के पनि हो भने यसको मूल रूप आदर्शवाद तथा ईश्वरवादबाट अलग थियो । चुनौतीपूर्ण दार्शनिक वातावरणका बावजुद कपिल ऋषिले अलौकिकता तथा ईश्वरको अवधारणाबाट मुक्त हुँदै जसरी दार्शनिक क्षेत्रमा महत्त्वपूर्ण आधार स्थापित गर्ने प्रयास गरे, त्यसलाई महत्त्वपूर्ण उपलब्धिका रूपमा हामीले स्वीकार गर्नु नै पर्ने हुन्छ । यसको अध्ययनले आधुनिक भौतिकवादको निर्माण तथा वैज्ञानिक विश्व दृष्टिकोण निर्माणको दिशामा महत्त्वपूर्ण आधार प्राप्त हुने प्रस्ट नै छ । त्यति प्राचीन कालमा पनि यस दर्शनमा देखापरेका भौतिकवादी तथा द्वन्द्ववादी मान्यताले नेपाली वैज्ञानिक दर्शन निर्माणको दिशामा केही न केही भए पनि सहयोग गर्ने प्रस्ट नै छ ।

सन्दर्भसामग्री सूची

- आचार्य, जगन्नाथ शास्त्री (व्याख्याकार), (१९८२), साङ्ख्यकारिकाः, वाराणसी : मोतीलाल बनारसीदास ।
- कौसल्यायन, भदन्त आनन्द डा. (सन् २०१०), वेद से मार्क्स तक, दिल्ली : सिद्धार्थ बुक्स ।
- गार्वे, रिचार्ड (सन् २००९), फिलोसफी इन एन्सियन्ट इन्डिया, इन्डिया : रीड बुक्स ।
- चट्टोपाध्याय, देवीप्रसाद (सन् १९८४), भारतीय दर्शन में क्या जीवन्त है और क्या मृत ?, नई दिल्ली : पिपुल्स पब्लिसिड हाउस ।
- तिलक, बालगङ्गाधर (सन् १९३३), श्रीमद्भागवत रहस्य, पुणे : रामचन्द्र बलवन्त ।
- महाभारत शान्तिपर्व, (सन् २०१३), गोरखपुर : गीता प्रेस ।
- मिश्र, उमेश (सन् १९९०), भारतीय दर्शन, लखनऊ : उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान ।
- राधाकृष्णन्, सर्वपल्ली (सन् २००९), इन्डियन फिलोसोफी, युएसए : अक्सफोर्ड युनिवर्सिटी प्रेस ।
- शर्मा, चन्द्रधर (सन् १९८९), भारतीय दर्शन आलोचन और अनुशीलन, दिल्ली : मोतीलाल बनारसीदास पब्लिसर्स ।
- शर्मा, राजकुमार शर्मा डा. (सन् २००९), गाजियाबाद : उद्भावना विशेषाङ्क ।
- सक्सेना, प्रवेश डा. (अनु. अर्जुनदेव शर्मा) (२०६१), भारतीय दर्शनहरूमा के छ ?, काठमाडौं : परिवेश प्रकाशन ।
- स्तर्चेवात्स्की, फेदर (सन् १९५८), बुद्धिस्ट लजिक, मोटन ।
- हिरियन्ना, एम. (सन् ?), भारतीय दर्शनकी रूपरेखा, नई दिल्ली : राजकमल प्रकाशन ।

अध्यात्मवाद र भौतिकवाद : पूर्वीय दर्शनका दुई सौन्दर्य

डा. नारायण चालिसे

१. विषयप्रवेश

यो आलेख पूर्वीय दर्शनका विषय, विशेषता, महत्त्व र सौन्दर्यका विषयको परिचयमा केन्द्रित रहेको छ। यद्यपि पूर्वीय दर्शनका विषयमा नलेखिएकै कुरा खोज्न धेरै गाह्रो छ। धेरैले भनिसकेकै विषयमा केवल आफ्नो ढङ्गले भन्ने काम मात्र यताका समयमा हुन सकेको छ। अर्थात् दर्शनको परम्परागत अर्थ, परिभाषा र परिचयको आधारभूत धारणा बाहिर आइसकेको अवस्था छ। अबका लेखन यी विषयको तात्पर्यार्थ वा समसामयिक वस्तुबोधी चेतना विकासमा केन्द्रित हुनुपर्छ भन्ने हो। यो आलेख पनि हिमाली दर्शनका यिनै तात्पर्यार्थका विषयमा केन्द्रित रहेको छ। पहिलो कुरा बसौंदेखि भारतीय दर्शन भनिँदै आएको परिप्रेक्ष्यमा नेपालका सन्दर्भमा हिमाली दर्शन वा नेपाली दर्शनको नाममा यी दर्शनहरू विवेचना गर्न थालिएको अवस्था पनि छ। त्यस सन्दर्भमा पनि यहाँ केही जिज्ञासा राखिएको छ। दर्शनका पनि तत्त्वमीमांसा र ज्ञानमीमांसाका विविध पक्षमा भएकै कतिपय बहसका क्रममा एउटा थप बहसको प्रयत्न यो आलेख पनि हो भन्न सकिन्छ। दर्शनलाई आध्यात्मिक पद्धतिले हेर्ने एक थरी परम्परित दृष्टिकोण र त्यसमा सर्वथा असहमति जनाउँदै स्थापना गर्न खोजिएको भौतिकवादी धारको द्वन्द्ववादी पद्धतिविच दर्शनको सार कुरा नै अगि आउन नसकेको अवस्था त छैन ? भन्ने मध्यमार्गी धार पनि अब सँगसँगै विकसित हुँदै आएको छ। यो आलेख त्यही विचारको प्रतिनिधित्व गर्ने रचना हो। मानवसभ्यता र विकासको क्रमसँगै थालिएको दर्शन र चिन्तनको धार मानवचेतनासँग जोडिएको कुरा हो। निश्चय पनि यसको

सैद्धान्तिक व्याख्या र विवेचना धेरै पछि मात्र आएर भएको हो तर दर्शनले जीवनचेतनामै प्रभाव पारेको कुरा सिद्धान्तको तिथिमितिभन्दा धेरै मौलिक चिन्तन हो भन्ने कुरा हामीले बिसर्नु हुँदैन ।

२. दर्शनको बहसमा केही तर्क

जतिखेर यस भूमिको राजनीतिक विभाजन भइसकेको थिएन । समग्र विश्वलाई आफ्नो भौगोलिक ज्ञानका आधारमा पूर्वी भूगोल र पश्चिमी भूगोल भनी गरिएको विभाजनमा पूर्वी मुहुडातिरका यी देश जसलाई अहिले नेपाल, भारत, चीन, जापान, बङ्गलादेश, पाकिस्तान, अफगानिस्तान आदि नामले चिनिन्छ र चिनाइन्छ । यस प्रकारको भू-राजनीतिक विभाजन नहुँदैका यी हाम्रा दर्शनहरूका विषयमा कुरा गर्दा निश्चय पनि आजको राजनीतिक अवस्थालाई मात्र आधार मानेर पुग्दैन । यसो गरियो भने एउटा लामो परम्परा माथि अन्याय हुन्छ । त्यसैले जब हामी वेद, उपनिषद्, स्मृतिशास्त्रहरू, पुराण, रामायण, महाभारत, भगवद्गीता आदिको उत्पत्ति, विकास र विस्तारको कुरासँग जोडेर आफ्ना कुरा गरिरहेका हुन्छौं, हाम्रो भूगोलले मात्र काम गर्दैन । यस्तो बेलामा हामी अलि विस्तारमा सोच्न सक्ने हुनुपर्छ । हाम्रा वेद, हाम्रा दर्शन, हाम्रा पुराण इत्यादिभन्दा हामी अमुक भूगोलका मात्र हुँदैनौं । त्यो बेला सिङ्गो भारतवर्ष अर्थात् नेपाल भारत भनेरै बुझ्न जरुरी हुन्छ । किनकि सांस्कृतिक रूपले हामी भारतवर्षसँग जोडिएका छौं । भारतवर्ष भन्नेहरू र हिमवत्खण्डको सन्दर्भ उठाउनेहरूसँग असहमति जनाएर मात्र हामी हाम्रो विशिष्टता कायम गर्न सक्दैनौं । हामीले आफ्नो ज्ञानपरम्परालाई अरू सबैतिरबाट छुट्ट्याएर हाम्रो आफ्नो मात्रै बनाउन सक्नुपर्छ । त्यसका निम्ति इतिहास नै पुनः सृजन गर्न सक्नुपर्छ । हामी त्यसो गर्न सक्छौं कि सक्दैनौं । त्यसैले जतिखेर पनि हामी पूर्वीय दर्शनका कुरा गरिरहेका हुन्छौं, हामीले भू-राजनीतिक विभाजनभन्दा माथि उठेरै सोच्नुपर्ने हुन्छ ।

ज्ञानको कुनै सीमा हुँदैन । ज्ञानलाई प्रवेशाज्ञा पनि लाग्दैन । ज्ञानलाई आफ्नो पार्न राजनीतिक भूगोलको सीमित घेराबाट माथि उठेरै तर आफूमा तर्कसहित उभिने प्रयत्न गर्नुपर्छ । पूर्वमा विकसित भएका वेद, उपनिषद्, दर्शन र पुराणादिसँग हाम्रो देशको पनि नाम जोडिएको छ । कतिपय दर्शन, उपनिषद्का आचार्यहरूको जन्म, मन्त्रहरूको रचना र अभ्यास, दार्शनिक शास्त्रार्थ र कतिपय पुराणहरूको उत्पत्ति नेपाल भूमिमा भएको हो भन्ने तर्क अन्वेषकहरूमा पाइन्छ । मीमांसा दर्शनका आचार्य जैमिनि नेपाल भूमिमै जन्मिएका हुन् भन्ने तर्कहरू अगि सारिएको अवस्था

छ भने बौद्ध दर्शनका आचार्य बुद्ध नेपालकै हुन् । महर्षि याज्ञवल्क्य, विदुषी गार्गी, मैत्रेयीहरूले यही भूमिमा आफ्नो ज्ञान विस्तार गरेका थिए भनेर मानिएको छ । “उपनिषद्कालीन दार्शनिक याज्ञवल्क्य, विदुषी गार्गी, राजर्षि जनक मात्र होइन; यस क्षेत्रको सबैभन्दा पुरानो दर्शन मानिने साङ्ख्यदर्शनका प्रणेता महर्षि कपिल र...बौद्ध दर्शनका प्रतिपादक सिद्धार्थ गौतमसमेत वर्तमान नेपालभित्र पर्ने भू-भागका उपज थिए” (भुसाल, २०६४ : पृ. ३७) भनेर नेपाली विद्वान् भुसालले यस कुराको सङ्केत गरेका छन् । नेपाल भूमिसँग जोडिएका धेरै प्रसङ्ग दर्शन, उपनिषद् र पुराणहरूमा पढ्न पाइन्छ । हाम्रो ज्ञानपरम्परालाई पूर्वीय वाङ्मयसँग जोडिएको कुरालाई सकारात्मक ढङ्गले लिएर हेरिएका केही दृष्टान्तहरूले हाम्रो प्राज्ञिक उचाइलाई बढाएकै छन् । ज्ञानविस्तारको यस लामो परम्परामा नेपालका धेरै विद्वान् विदुषीहरूको नाम जोडिएको पढ्न पाइनु निश्चय पनि गौरवको कुरा हो ।

यताका वर्षहरूमा भारतीय वा पूर्वीय दर्शन भनेर चिनाइँदै आएका दर्शनहरूलाई हिमाली सभ्यतासँग जोडेर हाम्रै हिमालयको काखमा अवस्थित, हाम्रा भूमिबाट निःसृत दर्शन हुन् भनेर ती दर्शनहरूलाई हिमाली वा नेपाली दर्शन भनेर नेपालको भूमिबाट नेपाली विद्वान्हरूले छलफल अगि बढाएको अवस्था छ । भारतका विद्वान्हरूमध्ये कतिपयले यी दर्शनलाई भारतीय दर्शन भनेका छन् । प्रसिद्ध विद्वान् राधाकृष्णन्, राहुल साङ्कृत्यायन्, शिवरूप सहाय, हरेन्द्रप्रसाद सिन्हा, याकुब मसीह, चन्द्रधर शर्मा, राजेन्द्रप्रसाद आदि विद्वान्हरूले यी दर्शनलाई भारतीय दर्शन नै भनेका छन् र आवश्यकता परेको ठाउँमा यिनीहरूले पूर्वीय दर्शन भनेको कुरामा असहमति जनाएका छैनन् । यिनीहरूले भारतीय दर्शनको प्रारम्भ वैदिक साहित्य हो भन्ने कुरालाई समर्थन गरेका हुनाले यी दर्शनलाई पूर्वीय दर्शनभन्दा फरक नपर्ने यिनीहरूको अभिमत पाइन्छ । त्यहीँमध्येकै संस्कृत वाङ्मयको पृष्ठभूमि बुझेका कतिपय विद्वान्हरूले पूर्वीय वा पौरस्त्य दर्शन भनेका छन् । यसै गरी कसैले वैदिक र अवैदिक दर्शन भनेर पनि चिनाउने प्रयत्न गरेका छन् । यसै गरी नेपाली विद्वान् रामानन्द गिरिले यिनलाई जनक दर्शन भनेका छन् । समीक्षक वेदुराम भुसालले यिनलाई दक्षिण एसियाली दर्शन भनेका छन् (भुसाल, २०६४ : पृ. ३७) भने वैद्यले यिनलाई हिमाली दर्शन भन्नुपर्ने तर्क अगि सारेका छन् (वैद्य, २०७६ : पृ. २-३) । हाम्रो भूमिलाई पूर्वीय ज्ञानपरम्पराको महत्त्वपूर्ण क्षेत्र मानेको कुरा युक्तिसङ्गत हो । विद्वान्हरूको यो प्रयत्न सराहनीय छ । सामान्य बुझाइमा प्राचीन भारतवर्षमा (भारतमा होइन) प्रादुर्भाव भएका हुनाले

भारतीय दर्शन, राजा जनकको राजसभामा उपनिषद्का विषयमा महर्षि याज्ञवल्क्यले गरेको अद्भुत शास्त्रार्थ भएको गौरवशाली इतिहास पढेकाहरूले आफ्नो माटोको सुगन्ध सम्झाउने गरी जनक दर्शन भनेको कुरा, दक्षिण एसियाली भूगोलमा प्रादुर्भाव भएका हुनाले दक्षिण एसियाली दर्शन र हिमाली भूमि (क्षेत्र)मा प्रादुर्भाव भएका हुनाले हिमाली दर्शन भनेर मान्नुको तात्पर्य दक्षिणपूर्वी भूगोलको उत्तरी क्षेत्र जहाँबाट हिमालयको प्रादुर्भाव भएको छ। त्यो क्षेत्र जहाँ नेपाल र भारतजस्ता आर्य मुलुकहरू पर्दछन्। ती क्षेत्रलाई आधार बनाएर विकसित भएका दर्शन भएको हुनाले यिनलाई हिमाली दर्शन भनिएको हो भन्ने यी सबै विद्वान्हरूका तर्कहरू स्वाभाविक नै छन्। यी देश समान संस्कृति, परम्परा, दर्शन, विचार र व्यवहार भएका देशहरू हुन्। आर्यहरूको प्रसिद्ध ग्रन्थ वेद यही भूमिमा लेखिएको हो। वेद आर्यहरूको मात्र प्रसिद्ध ग्रन्थ होइन, यो त संसारकै सर्वप्राचीन एवम् प्रसिद्ध कृति पनि हो। वेदलगायत उपनिषद्, स्मृतिशास्त्रहरू, भगवद्गीता, रामायण, महाभारत, पुराणादि ग्रन्थहरू पनि संसारप्रसिद्ध कृति हुन्। यी धेरै वाङ्मय ग्रन्थहरू संस्कृति, दर्शन, ज्ञान र विज्ञानका पनि प्रसिद्ध रचना मानिन्छन्। यस आलेखमा पूर्वीय वाङ्मयका यी दर्शनहरूलाई पूर्वीय दर्शन नै भनिएको छ।

पूर्वीय दर्शनमा अध्यात्मवादी दर्शन र भौतिकवादी दर्शन भनेर दुई धार प्रचलनमा आएको अवस्था छ। यस आलेखमा दर्शनका यिनै दुई मुख्य धार भौतिकवाद र अध्यात्मवादको केन्द्रमा रहेर यी दर्शनले हाम्रो ज्ञानपरम्परामा पुर्‍याएको विशिष्ट योगदान अनि यी दर्शनले प्रसारण गर्दै आएका अध्यात्मवादी र भौतिकवादी विचारहरू सबै हाम्रा दर्शनका सौन्दर्य पक्ष हुन् भनी यिनका विषयमा अतिवादी विचार राख्नुभन्दा यी दुई विचारका धारको गहन अन्वेषण अनि सुविधाअनुसार अनुसरण गर्नु उचित हो भन्ने विषयमा आवश्यक तर्कहरू प्रस्तुत गर्ने काम गरिएको छ।

३. दर्शन र जनधारणा

दर्शनविनाको जीवन त्यति कल्पना गर्न सकिँदैन। तर दर्शन के हो भन्ने प्रश्न जीवन र जगत्जस्तै परिभाषामा सजिलै समेट्न नसकिने विषय हो। साथै यो केही प्राज्ञिक विषय पनि हो। सरलमा सरल अनि जटिलमा जटिल यो विषय विचारको त्यो गहिराइ पनि हो; जसले संसारमा विचारका रूपमा शासन गरेको छ। त्यसैले दर्शन के हो भनेर सोध्ने हो भने त्यसको सहज र छरितो उत्तर पनि सायद नआउला। दर्शन जीवन र जगत्को विषय हो भनिएको हुनाले यो अलि व्यापक कुरा हो पनि भन्न सकिएला।

यस अर्थमा बरु दर्शन के होइन ? भन्यो भने उत्तर सजिलो होला । जीवन र जगत्को दृष्टि नै दर्शन हो । दर्शनविनाको जीवन र जगत् कल्पना गरिएको छैन । निश्चय पनि छैन । त्यसो हो भने दर्शन त्यही जीवन र जगत् हो । यो अलि महत्त्वाकाङ्क्षी उत्तर भयो होला तर सत्य यस्तै महत्त्वाकाङ्क्षी छ । त्यसो हो भने दर्शनलाई किन जटिल अर्थमा लिइन्छ ? अनि दर्शनप्रति मानिसको अभिरुचि किन कम छ त ? यसको सोभ्ने कारण हो दर्शनलाई सहज किसिमले व्याख्या गरिएन भनौं या दर्शनलाई जीवनमुखी मान्ने प्रयत्न कम भयो । एक जना थोरै पढेको वा पढ्दै नपढेको व्यक्तिको पनि जीवनको एउटा दर्शन हुन्छ । यद्यपि उसलाई दर्शनको प्राज्ञिक परिभाषा गर्न आउँदैन तर उसले आफ्नो जीवन आफूले बुझेको सोभ्ने र सरल दर्शनअनुसार नै चलाएको हुन्छ । उसभित्र चेतनाको जुन आँखा हुन्छ, जसद्वारा उसले संसारलाई हेरिरहेको हुन्छ वा भोगिरहेको हुन्छ जुन भोगाइ त्यही जीवनको अनुभूति हो र वास्तवमा उसको दर्शन हो । सम्भवतः जीवन भोगाइका यस्तै अनगिन्ती रूपहरूको लेखाजोखा, जीवन बाँच्ने कला वा प्रेरणा नै सोभ्ने अर्थमा दर्शन हो । छरितोमा भन्नुपर्दा मानिसको विचार नै दर्शन हो । अब यो विचार पूर्वको हो कि पश्चिमको हो ? उत्तरको हो कि दक्षिणको हो ? आस्तिक हो कि नास्तिक हो ? वैदिक हो कि अवैदिक हो ? ईश्वरवादी हो कि अनीश्वरवादी हो ? नेपाली हो कि हिमाली हो ? वा पहाडी हो कि ? मधेसी हो ? यी तमाम अर्थ र तात्पर्यहरूमा जब विचारलाई दाँज्न थालिन्छ अनि दर्शनले जटिल रूप लिन्छ । दर्शन भाष्य बन्छ । दर्शन शास्त्र बन्छ । त्यसपछि परिभाषाको जटिलतामा दर्शन फस्छ । अनि आफ्नो मौलिक सरलतालाई छोडेर दर्शन जनसम्बन्धबाट टाढा हुँदै जान्छ, जटिल बन्दै जान्छ । अहिले संसारमा दर्शन त्यही जटिल शास्त्र हो; जसलाई बुद्धिको विषय मानिँदै आएको छ । जीवनको मौलिक दर्शनजस्तिको चोखो दर्शन शास्त्रीय व्याख्या होइन तापनि ज्ञानपरम्परामा परिमार्जित हुँदै जाने दर्शनको धर्मलाई पनि हामीले स्विकार्दै जानुपर्छ । यो समयको माग हो ।

भूगोलका दुई गोलार्धमा पूर्वपट्टिको पूर्वीय सभ्यता र पश्चिमी गोलार्धको पाश्चात्य सभ्यता दुवैतिर अध्यात्मवादी र भौतिकवादी दार्शनिक विचारहरू अस्तित्वमा छन् । दुवैतिर दर्शनका दुई अतिवादी धार बाहिर आएका पाइन्छन् । दर्शनकै माध्यमले ईश्वरको साक्षात्कार गर्न खोज्ने पुर्बेली र पश्चिमेली आस्तिकहरू र दर्शनकै आधारमा ईश्वरको मृत्युको घोषणा गर्ने पुर्बेली र पश्चिमेली भौतिकवादीहरू सबैले दर्शनलाई मानवीय सरोकारको विषयभन्दा टाढा पुर्‍याउने काम गरे । जसले गर्दा दर्शन भनेको

एक थरीले ईश्वर जन्माउने शास्त्र भनेर चासो घटाए, अर्काथरीले ईश्वरको मृत्यु बोलाउने शास्त्र भनेर मुख मोडे । अहिले दर्शन के हो ? भन्यौं भने दर्शन सबै थोक हो भन्ने एउटा लोकप्रिय उत्तर आउने गर्छ । तर यसो भन्दैमा दर्शन सरल चिन्तन बन्न सकेन । फलस्वरूप दर्शन, मानवजीवन र जगत्को सरोकारको विषय हुँदाहुँदै पनि मानिसको चासोबाट बाहिर बस्यो ।

४. तात्पर्य वा महत्त्व

निश्चय पनि सृष्टिको त्यो पहिलो दिन जतिखेर पहिलो मानिस यस धर्तीमा जन्मिएको थियो, त्यस बेला दर्शनको उत्पत्ति भएको थिएन । हजारौं, लाखौं वर्षको अन्तरालपछि नै मानिसको चेतनामा दर्शनले प्रवेश पायो होला । अर्थात् मानिसभन्दा जेठो निश्चय पनि दर्शन होइन । पूर्वीय मान्यताअनुसार धर्तीको पहिलो पुस्तक ऋग्वेदमा पनि दर्शनका विषयमा त्यति स्पष्ट विचार त पाइँदैनन् । दर्शनको बीजाधान वेदबाटै भएको हो भन्ने विषयमा भने धेरै आधारहरू अगि सारिएका छन् । तापनि सृष्टिविषयक चर्चा गरिएको नासदीय सूक्त नै पहिलो स्पष्ट दर्शन विषयक धारणा प्रकट गरिएको रचना हो भन्ने कुरा पनि सार्वजनिक भएकै छ । अब दर्शनका विषयमा कलम चलाउने विशिष्ट विद्वान्हरूले पूर्वीय दर्शनका विषयमा राखेका धारणाहरूबाट दर्शन विषयक यो छलफललाई अगि बढाइन्छ ।

पौरस्त्य दर्शन भनौं, पूर्वीय दर्शन भनौं, हिमाली दर्शन भनौं वा नेपाली दर्शन भनौं यो पूर्वी भूगोलको पनि दक्षिणपूर्वी क्षेत्रमा विस्तारित दर्शनको कुरा गर्दा वेद, उपनिषद्, स्मृतिशास्त्र, श्रीमद्भगवद्गीता आदिलाई नलिएर दर्शनको कुरा गर्न असम्भव छ । हामीले सहमति वा असहमति जे जसरी नै कुरा गरेका किन नहोऊँ वेद, उपनिषद् आदि नै हाम्रा दर्शनका आधारस्रोत हुन् । अर्थात् हाम्रा दर्शनहरू वेद निःसृत दर्शनहरू नै हुन् । दर्शनसम्बन्धी यो पहिलो सत्यलाई स्विकार्ने बित्तिकै हाम्रा धेरै आग्रहहरूको समाधान यहीँनेर हुन्छ । बाँकी कुराहरू हाम्रा बौद्धिक बहसका प्रकार्य मात्र हुन् ।

जसलाई हामीले हिमाली दर्शन भनेका छौं; तिनका पनि आरम्भिक रचनाहरू वेद, ब्राह्मण, आरण्यक, उपनिषद् र स्मृतिशास्त्र आश्रित छन् भनेर मानिएको छ । हिमालबाट निःसृत यी दर्शनहरू पनि भौतिकवादी र अध्यात्मवादी दुई प्रकृतिका रहेका छन् । वेद र उपनिषद्हरू जहाँबाट सबै किसिमका सभ्यता, संस्कृति, दर्शन, अर्थशास्त्र, राजनीतिशास्त्र, युद्धकला, चित्र, मूर्ति र वास्तुकला, समाजशास्त्र, कृषि,

पशुपालन लगायतका यावत् विषयहरूको प्रारम्भ भएको हो भनिन्छ । धर्म र दर्शनको पनि महत्त्वपूर्ण प्रस्थान वेद नै हो भनिन्छ । साथै भौतिक दर्शन र आध्यात्मिक दर्शनको थालनी पनि यिनै वेद र उपनिषद्हरू हुन् भन्ने विद्वान्हरूको अभिमत पाइन्छ । अध्यात्मका आधारग्रन्थ त यी हुन् नै साथै भौतिक विज्ञानका कुराहरू पनि यहीँबाट उत्पन्न भएका हुन् भन्ने कुरा अझ महत्त्वपूर्ण छ ।

पूर्वीय दर्शनान्तर्गत वैदिक र अवैदिक गरी दुई प्रकारका दर्शनहरूको चर्चा महत्त्वपूर्ण मानिन्छ । वेद र उपनिषद्कै पृष्ठाधारमा उत्पत्ति भएका पदार्थ विज्ञानका पक्षधर दर्शनहरू अवैदिक दर्शनका कोटिमा पर्दछन्; जसमा लोकायत (चार्वाक)लाई मुख्य भौतिकवादी दर्शन मानिन्छ भने धर्मको पृष्ठभूमिमा जन्मिएका तर अनात्मवादका पक्षधर जैन र बौद्ध दर्शनहरू पनि यही भौतिकवादी कोटिमा पर्दछन् । अर्कातिर वैदिक दर्शनको वर्गमा पर्ने दर्शनहरू पनि ईश्वरवादी र अनीश्वरवादी गरी दुई किसिमका मानिएको पाइन्छ । साङ्ख्य र मीमांसा दर्शनले ईश्वर मान्दैनन् तर यिनीहरूले वेदको अपौरुषेयतालाई मान्दछन् । वेदलाई प्रमाण मान्ने आधारमा न्याय, वैशेषिक, योग, साङ्ख्य, वेदान्त र मीमांसा दर्शनलाई वैदिक दर्शनको कोटिमा राखिएको छ ।

प्रसिद्ध भारतीय विद्वान् राजेन्द्रप्रसादले दर्शनलाई विचार नै भन्न रुचाएका छन् । उनले विचार वा विचारशक्तिलाई मानिसको महत्त्वपूर्ण कुरा मानेर मानिस सृष्टिपछि उत्तरोत्तर विचारशील बन्दै जानुलाई उसको शक्ति ठानेका छन् र त्यही शक्ति अर्थात् विचार वा दर्शनले नै मानिस उच्चस्तरमा सोच्न सक्ने भएको बताएका छन् । दार्शनिक चिन्तनमा मानिसको विचारशक्ति एक विशेष दिशामा प्रवृत्त हुन्छ । उनले दर्शन मनुष्यको एउटा निष्पक्ष बौद्धिक प्रयत्न हो; जसका माध्यमले उसले विश्वलाई सम्पूर्णतामा बुझ्ने प्रयत्न गर्दछ (प्रसाद, १९८३ : पृ. १) भनेर मानिसको चेतना नै दर्शन हुनुपर्ने तर्क गरेका छन् । साथै उनले मानिसको चिन्तनशील स्वभावको प्रतिफल आजको दर्शन विकासको आधार भएको कुरा पनि सङ्केत गरेका छन् । यहीँनेर प्रसिद्ध दार्शनिक विश्लेषक राहुल साङ्कृत्यायनले दर्शनलाई जिज्ञासु बुद्धिको प्रयत्न मानेका छन् । जब सिधासाधा धर्म र देवतासम्बन्धी विश्वासले मानिसको बुद्धिलाई सन्तुष्ट पार्न सकेन; तब मानिसको उडान दर्शनतर्फ भयो । तर दर्शन मानिसको पहिलो चेतना भने होइन । यो त मानव-मस्तिष्कमा धेरै पछिमात्र उत्पन्न भएको हो भन्ने उनको तर्क छ (साङ्कृत्यायन, २००७ : पृ. २९०) ।

दर्शनलाई पूर्व र पश्चिमका विद्वान्हरूले अलग अलग किसिमले चिनाएको पाइन्छ। दर्शनको पश्चिमा परिभाषा अलि बढी भौतिक छ। पश्चिमाहरू दर्शनलाई भौतिक प्रयत्न मान्दछन्। दर्शन एक बौद्धिक प्रयत्न हो, दर्शनको निष्कर्ष तर्क र चिन्तनमा आधारित हुन्छ, यो भावनात्मक हुँदैन, न त विश्वासका आधारमा दर्शनलाई पर्गल्न मिल्छ भनेर पश्चिमाहरूले दर्शनलाई बौद्धिक र तार्किक विषय त माने, माने साथसाथै दर्शन विश्वासले नचल्ने विषय मानेर आध्यात्मिक विश्वासलाई पनि दर्शन मान्न नमिल्नेतर्फ पनि सङ्केत गरे (प्रसाद, १९८३ : पृ. २)। दर्शनलाई विश्वासबाट पर राख्नेवित्तिकै दर्शनका नाममा हुने धार्मिक विश्वासको लामो पूर्वीय परम्परामाथि नै यस परिभाषाले गम्भीर प्रश्न उठाउँछ। यो पश्चिमा विचारसँग एउटा पूर्वीय भौतिकवादी धाराले पनि सहमति जनाएको अवस्था छ। यहीँनेर पूर्वीय परिभाषामा दर्शनलाई बौद्धिक प्रयत्न मान्दामान्दै पनि दर्शनको अनैन्द्रिय पक्षमाथि पनि उत्तिकै भर गर्दछन् जसले दर्शनको अध्यात्म पक्षको पक्षपोषण गर्दछ। भनिन्छ, पश्चिमाहरू जति दर्शनको बौद्धिक पक्षमा जोड दिन्छन्; त्यति पूर्वीयहरूले दिँदैनन्। त्यस्तै पूर्वीयहरूले जति आध्यात्मिकतामा महत्त्व दिन्छन्; त्यति पश्चिमाहरूले दिँदैनन्। पूर्वको अध्यात्मवादको आड र पश्चिमको बुद्धिवादको आड यी दुई मुख्य भेद पूर्व र पश्चिमको दर्शनपरम्परामा देखापर्दछन्। त्यस्तै जिज्ञासाबाट दर्शनको उत्पत्ति मान्ने पश्चिमा परम्परा र दुःख नाशको आकाङ्क्षाबाट दर्शनको प्रारम्भ मान्ने पूर्वीय चिन्तनले दर्शनलाई माथिका दुई धारमा अगि बढ्न मद्दत पुगेको पाइन्छ (प्रसाद, १९८३ : पृ. ६)। यहाँ विशेषतः पूर्वीय दर्शनमा केन्द्रित रहेर दर्शन विषयको चर्चालाई अगि बढाउने उद्देश्य राखिएको हुनाले अबको अध्ययन केवल पूर्वीय परम्परामै केन्द्रित रहने छ।

दर्शन के हो ? वा के होइन ? भन्ने विषयमा धेरै नै चर्चा भइसकेको छ। दर्शनका परिभाषाहरू, महत्त्व वा विशेषताका विषयमा पनि धेरै कुरा भइसकेका छन्। यहाँ केवल पछिल्लो समयका केही सान्दर्भिक विचारहरूलाई मात्र सङ्केत गरिएको छ। पूर्वीय दर्शनलाई हिमाली दर्शनको नामले चिन्न र व्यवहार गर्न प्रस्ताव गर्ने विद्वान् मोहन वैद्य किरणले दर्शनको परिचय दिँदै भनेका छन्— “दर्शनको वास्तविक मूल्य वा अर्थ भनेको प्रकृति, समाज तथा चिन्तनको सत्य तथा झुट तस्विर प्रस्तुत गर्नु हो। दर्शनले मानिसलाई जीवन, जगत् र समाजका समस्या बुझ्न र तिनको समाधान गर्न मद्दत पुऱ्याउँछ (वैद्य, २०७६ : पृ. ११)।” यस उद्धरणले दर्शन के हो ? र यसको उद्देश्य के हो ? भन्ने कुरालाई स्पष्ट पार्ने प्रयत्न गरेको छ। अर्थात् दर्शन भनेको सत्यदर्शन हो। यो प्रकृति,

समाज र जीवनको चेतना हो। यो जीवन र जगत्को विषय हो। यो चिन्तन वा विचार हो। सत्य, प्रकृति, जगत्, जीवन, समाज र समस्या यी कुराहरूभन्दा बढी यस सृष्टिमा अरू धेरै चिज छैन (वैद्य, पूर्ववत्, पृ. ११)। यस भनाइले दर्शन के हो र के होइन ? भन्ने प्रश्नको उत्तर दिन मद्दत गरेको छ। त्यसै गरी वैद्यले अझ स्पष्ट पाउँ भनेका छन्— “मानिसका जीवन र जगत्का समस्यालाई बुझेर तिनको समाधानको दिशामा पनि दर्शनको पथप्रदर्शनकारी भूमिका रहिआएको छ। हिमाली दर्शन दुःखको बुझाइ र दुःखबाट मुक्तिको प्रश्नमा सङ्केन्द्रित बनेको कुरा स्पष्ट नै छ। हिमाली दर्शनमा दुःखका कारण र मुक्तिका उपायबारे विभिन्न धारणाहरूबिच जुन सङ्घर्ष चल्यै आएको छ; त्यो वर्गसङ्घर्ष र वर्गीय पक्षधरताको प्रश्नसित जोडिन पुगेको छ। वर्गसमाजमा हरेक दर्शनको चरित्र वर्गीय हुने भएकाले सो समाजमा सम्बन्धित वर्गको दर्शनले सम्बन्धित वर्गका हितलाई प्रतिनिधित्व गर्दछ (वैद्य, २०७६ : पृ. ११)।” दर्शनलाई चिनाउन प्रयोग गरिएको यो उद्धृतांशमा दर्शनका माथि भनिएका दुवै विचार अर्थात् दर्शनको आध्यात्मिक र भौतिक पक्षलाई समेटेर दार्शनिक समन्वयको नौलो धार प्रस्ताव गरिएको छ। यसले अध्यात्मको दुःख र मुक्तिको सन्दर्भलाई स्वीकार गरेको छ र त्यसलाई भौतिक जीवनको दुःख र मुक्तिको अर्थमा जोडेर समन्वयको प्रयत्न गरिएको छ। यहाँ अध्यात्मको मुक्तिमान्यतालाई अस्वीकार गरिएको छैन बरु दुःखलाई र त्यस दुःखबाट मुक्तिको प्रयत्नलाई दुवै खाले दर्शनको ध्येय हुने कुरा गरिएको छ।

वेद दर्शन होइनन् तर दर्शनका आधार वेद नै हुन्। वैदिक सूक्तहरूले परवर्ती विचारधाराका आधारका काम गर्छन्। एकातिर ब्राह्मण ग्रन्थहरूले यज्ञादि अनुष्ठानलाई बल दिन्छन्; जसको प्रभाव सूक्तहरूमा देखिन्छ भने अर्कातिर उपनिषद्हरूले ती सूक्तहरूमा दार्शनिक विचार भर्न थाल्छन् भनेर वेद र उपनिषद्को दार्शनिक महत्त्वलाई सङ्केत गरिएको छ (राधाकृष्णन्, २०१५ : पृ. ९४)। वैद्यले पनि पूर्वीय दर्शनको उषाकाल वैदिक काललाई नै मानेका छन्। यद्यपि वेदलाई पूर्णतया दार्शनिक ग्रन्थ मानिँदैन। तर वेद र उपनिषद्हरू दर्शनका बलिया आधारभूमि हुन्। वेदले सङ्केत गरेभैं ऋग्वेदको नासदीय सूक्तलाई दर्शन प्रयोगको महत्त्वपूर्ण आधारभूमि मानिन्छ। सृष्टिका विषयमा चर्चा गरिएको निम्नाङ्कित उद्धरण निकै बढी दार्शनिक मानिएको वैद्यले पनि बताएका छन्—

नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् ।
किमावरीयः कुहकस्य शर्मन्मम्भ किमासीद् गहनम् गभीरम् (ऋग्वेद,
१०।१२९।१।) (वैद्य २०७६ : पृ. १६) ।

वैद्यले पूर्वीय भौतिकवादलाई वेद र उपनिषद्सँग जोड्दै भनेका छन्— “ईशावास्योपनिषद्मा भूतात्मवाद र ईश्वरवाद दुवै पाइन्छन् । वेदमा उठाइएको सत् र असत्को जिज्ञासा छान्दोग्योपनिषद्मा भौतिकवादी ढङ्गले समाधान गरिएको छ । यस उपनिषद्मा उद्दालक आरुणिले प्रारम्भमा सत् नै थियो भनेका छन् । उनको त्यो सत् भौतिक तत्त्व नै थियो । कतिपय उपनिषद्हरूमा जल, तेज, वायु, अन्न जस्ता तत्त्वलाई प्राथमिक बताउँदै भौतिकवादी मान्यतालाई प्रस्तुत गरिएको थियो । ...यसरी उपनिषद् कालमा उद्दालक आरुणिको भौतिकवाद र याज्ञवल्क्यको आदर्शवादको विचवाट दर्शनमा दुई धारका विचको सङ्घर्ष व्यवस्थित रूपमा सुरु भयो (वैद्य, २०७६ : पृ. ६) ।” यस कुराले पनि पूर्वीय दर्शनको मुख्य सौन्दर्य भौतिकवादी र अध्यात्मवादी धारका दुई विचार सँगसँगै विकसित हुनु हो भन्ने सङ्केत गरेको छ । यस आलेखमा पूर्वीय दर्शनका यिनै दुई सौन्दर्यपक्षका बारेमा केही विमर्शको निम्ति रोजिएको छ ।

भारतीय विद्वान् राधाकृष्णन्ले भारतीय दर्शनको मूलभूत प्रवृत्ति वा रूप आध्यात्मिक हो । यही अध्यात्मप्रतिको प्रगाढ आस्थाले गर्दा ठुलाठुला विध्वंसकारी दुर्घटनालाई वा यस्तै असाधारण पीडालाई पनि सहन सक्ने सामर्थ्य जुटाउन सकिन्छ भन्ने विचार प्रकट गरेका छन् (राधाकृष्णन्, २०१५ : पृ. २०) । यहाँ भारतीय दर्शन भनेर पूर्वीय दर्शनलाई सङ्केत गरिएको हो । राधाकृष्णन्ले पनि वेद नै दर्शनका ग्रन्थ होइनन् तर दर्शनको बीजाधान वेदमै भएको हो भन्ने कुरालाई नै जोड दिएका छन् । माथि चर्चा गरिएजस्तै प्रारम्भमा जब यस जगत्को सृष्टि भयो; त्यस बेला असत् थियो । त्यो अविद्यमान असत्वाट सत् असीम विश्वशक्तिको उदय (उत्पत्ति) भयो भन्ने कुरा ऋग्वेदको १०।७२ मा उल्लेख भएको छ । तर यहाँ विवेचित असत्को अर्थ केही पनि हुँदै नहुनुको अर्थमा होइन । जो यस समयमा सृष्टिपथमा विद्यमान छ; त्यो त्यस समयमा सत्तामा थिएन भन्ने हो । अन्यथा असत्वाट सत्को उत्पत्ति हुन्छ भन्नु अर्थ दोष हुन्छ भन्दै यस सृष्टिको आरम्भ भौतिक रूपमा भयो, पछि भौतिक विज्ञानले धर्मसँग गठबन्धन गरेर अध्यात्मविद्यालाई जन्माए भनेर सृष्टिको प्रारम्भ असत् अध्यात्म, त्यसपछि सत् भूतजगत्, त्यसपछि त्यही भूत जगत्को भूतविज्ञान र धर्मको संयोजनमा अध्यात्मको जन्म भएको हो भन्ने तर्क राधाकृष्णन्को रहेको छ (राधाकृष्णन्, २०१५ : पृ. ८०, ८४) । यस भनाइले पनि हाम्रा

वेदशास्त्र र उपनिषद् शास्त्रका संगै भौतिक विज्ञान र अध्यात्मविद्याको जन्म भएको भन्ने कुरालाई बल प्रदान गरेको छ। साथै राधाकृष्णन्ले ऋग्वेदको यो १०।७२ सत्तावान् असत् स्वरूपबाट सत् प्रकट भयो भन्ने अर्थद्योतक यही ऋचा नै भौतिक दर्शनको प्रारम्भिक रूप हो। यसै प्रारम्भिक विचारलाई आधार बनाएर पछि साङ्ख्यदर्शनको विकास भएको हो भन्ने तर्क राधाकृष्णन्ले अगि सारेका छन् (राधाकृष्णन् २०१५: पृ. ८४)। यस भनाइले पनि भौतिक दर्शन पनि आध्यात्मिक दर्शनसँगै वेदबाटै विकसित भएका हुन् र त्यति मात्र होइन दर्शनका मूलभूत दुई भौतिकवादी धार र अध्यात्मवादी धार सृष्टिविकासको क्रमसँगै छन् र यिनको आफ्नो दीर्घ परम्परा पूर्वीय दर्शनको सौन्दर्य हो भन्ने कुरा पनि यसले सङ्केत गरेको बुझ्न सकिन्छ।

५. पूर्वीय दर्शनका अभिरुचिका विषयहरू

पूर्वीय दर्शनका यी दुई धारहरूको आरम्भबिन्दु एउटै मानिए पनि दर्शनका रूपमा विकसित हुँदै जाँदा यिनमा केही फरक प्रकृतिका विशिष्टताहरू विद्यमान भएको पाइन्छ। अध्यात्मवादी दर्शनहरूले ईश्वर, आत्मा, धर्म, मोक्ष, पूर्वजन्म र परजन्म वा परलोकजस्ता विषयमा अभिरुचि बढाएको पाइन्छ भने भौतिकवादी दर्शनहरूले माथिकै विचारलाई प्रायः पूर्वपक्ष विचार मानेर तिनकै विपक्षमा आफ्नो वस्तुवादी विचार दिएको पाइन्छ। अर्थात् ईश्वर भन्ने कुनै अलौकिक वस्तु छैन, आत्मा भनेको जीवको चेतना वा प्राण हो। यो जन्मने र मर्ने क्रमको एउटा अनिवार्यता मात्र हो। धर्म भन्ने कुनै अतिरिक्त कर्म होइन, यो त मानव कर्म हो। असल कर्म नै धर्म हो। धर्म भन्ने कुनै छुट्टै विधि हुँदैन। पूर्वजन्म र परजन्म छैन, स्वर्ग भन्ने कुनै लोक छैन। यही धर्ती नै सर्वलोक हो इत्यादि ..। यी केही वस्तुगत विचारको केन्द्रमा भौतिकवादी दर्शनको आधार खडा भएको छ। यहाँ उल्लेख भएका धेरै कुराहरू अध्यात्मवादको खण्डन जस्ता लाग्छन्। यी विचारहरू अध्यात्मवादमाथिका प्रतिपक्ष विचार जस्ता पनि छन्; जसले गर्दा भौतिकवाद भनेको अध्यात्मवादको विरोधी विचारमात्र हो भन्ने पनि गरिएको पाइन्छ। दर्शन विषयका समीक्षक नारायणप्रसाद आचार्यले भौतिकवादी दर्शनका अभिव्यञ्जक लक्षणहरू भनेर निम्नानुसार विचारलाई मानेका छन्— “ईश्वर, परमात्मा वा परमेश्वरका अस्तित्वको अस्वीकृति अर्थात् निरीश्वरवाद, वेदलाई प्रमाण नमान्नु, आत्मालाई देहबाट स्वतन्त्र, पृथक् र नित्य तत्त्व मान्ने विचारलाई पूर्ण रूपले निषेध गर्नु, पूर्वजन्म र परलोकमा विश्वास नगर्नु (आचार्य, २०७३ : पृ. २२)।” यो

भनाइले पनि भौतिकवाद भनेको अध्यात्मवादले उठाएका विषयमा भिन्न मत राख्ने दर्शन हो भन्ने नै देखिन आउँछ ।

यसले अर्को प्रश्न पनि उठाउँछ त्यो के हो भने भौतिकवादको आफ्नो कुनै मौलिक विचार छैन ? अध्यात्मवादले उठाएका विषयमै प्रतिपक्ष विचार राख्नु भौतिकवादी हुनु हो त ? हो, यिनै विषयको बहस नै अध्यात्मवाद र भौतिकवादका विचको सीमा र शक्ति पनि हो र यही नै यी दर्शनको सौन्दर्य पनि हो । निश्चय पनि अध्यात्मवादले विचार प्रस्तुत गर्दै जाने भौतिकवादले प्रतिपक्ष विचार व्यक्त गर्दै जानुको नाम दर्शन होइन । भौतिकवादका वस्तुवादी, पदार्थवादी, जीवनवादी, यथार्थवादी, विचारहरूको आफ्नो गरिमा रहेको छ । सत्य के हो भने भौतिकवादीहरूले आफ्ना विचारका प्रतिपक्षी अध्यात्मवादीलाई नै मान्दछन् । त्यति मात्र होइन, आफ्ना स्थापनाभन्दा बढी अध्यात्मको आलोचनामा समय खर्च गरेकै छन् । तापनि हजारौं वर्षको बहस यिनै कुराहरूमा केन्द्रित हुनु यी दर्शनको विशेषता पनि हो । यहाँ यी दुई धारका विचारलाई सौन्दर्य मानिएको छ । विचार त्यस्तो खुराक हो; जसले मानिसलाई चेतनशील बनाउँछ । चेतनाको उज्यालो नै वास्तविक उज्यालो हो । चाहे हामी भौतिकवादको उज्यालोले उज्यालिऔं वा अध्यात्मवादको उज्यालोले । उज्यालो उज्यालै हो । संसारमा सर्वमान्य सिद्धान्त बन्न सकेको छैन; जसले सबैलाई समेटेर हिँडाउन सकोस् । त्यसैले एउटा आफूलाई भर लागेको मान्यतालाई अँगालेर हिँड्ने हो । त्यो अध्यात्मवादी वा भौतिकवादी जुन कुनै विचार किन नहोस् । यस अर्थमा विचारहरू सुन्दर फूलहरू हुन् । कसैलाई कुन फूल मन पर्छ, कसैलाई कुन । त्यसमा द्वन्द्व गर्नुभन्दा ती सबै प्रकारका फूललाई फकिन दिनु र रोजाइको सौन्दर्यमा रमाउनु उत्तम हो भन्ने तात्पर्यमा यहाँ विचार सौन्दर्यको कुरा गरिएको हो ।

६. अध्यात्मवाद र भौतिकवादका दार्शनिक अवधारणा

दर्शनले पहिला उठाएको शब्द सृष्टि हो । राहुल साङ्कृत्यायनले दर्शनको औपचारिक प्रारम्भ उपनिषद्बाट भएको हो र उपनिषद्ले विषय बनाएका दार्शनिक पक्षहरू मूलतः लोक, ब्रह्म, आत्मा, पुनर्जन्म र मुक्ति हुन् भनेका छन् (साङ्कृत्यायन, २००७ : पृ. ३००) । त्यस्तै राधाकृष्णन्ले उपनिषद् नै दर्शनका आरम्भिक रचना हुन् । उपनिषद्ले मूलतः अध्यात्मविद्या र नीतिशास्त्रमा अभिरुचि बढाएर दार्शनिक उद्देश्य पूरा गर्ने लक्ष्य राखेको छ । अध्यात्मविद्याअन्तर्गत परमसत्ता, जगत्को स्वरूप र सृष्टिका विषयमा अनि नीतिशास्त्रअन्तर्गत जीवनको अन्तिम लक्ष्य,

जीवनको आदर्श, कर्म र मुक्तिको सम्बन्ध र पुनर्जन्मका विषयमा दार्शनिक निष्कर्ष प्रदान गर्नु उपनिषद्हरूको लक्ष्य हो भनेका छन् (राधाकृष्णन्, २०१४ : पृ. १२२)। उत्तरवर्ती दर्शनहरूले यिनै दार्शनिक उद्देश्यमाथि सानोतिनो परिमार्जनसहित दर्शनका प्रतिपाद्य विषय निर्धारण गरेर आफ्ना विचारहरू अगि बढाएको पाइन्छ। हरेन्द्रप्रसाद सिन्हाले ब्रह्मविचार, जीव र आत्मा, आत्मा वा ब्रह्म, जगत्, माया र अविद्या, बन्धन र मोक्षलाई उपनिषद्का दार्शनिक विचार मानेर तिनैको विवेचनालाई दर्शनको लक्ष्य मानेका छन् (सिन्हा, १९८३ : पृ. ४५ ५१)। वेदमा उल्लिखित देवताहरू र तिनका विभिन्न रूपहरू द्यौ, वरुण, उषा, मित्र, अग्नि, इन्द्र आदि हुन्। त्यसपछि दार्शनिक स्वरूपमा आउँदा ईश्वर, आत्मा, धर्म, नीति, देवलोक, पूर्वजन्म, परजन्म, मुक्ति आदिका रूपमा दर्शनका प्रतिपाद्य विषय निर्धारित भएको मानिन्छ। समाजको परिचालनको आधार अध्यात्म र नीतिचेतना हो भन्ने दार्शनिक तर्क पाइन्छ। नीतिको पनि प्रादुर्भाव ऋग्वेदबाटै भएको हो। ऋतलाई नीतिशास्त्रको महत्त्वपूर्ण सदाचारको आधार मानिन्छ। ऋत अर्थात् सत्यको मार्ग नै अनुकरणीय हुन्छ। व्यवस्थित आचरण नै सत्यव्रत हो र यही ऋतको यात्राले नै सत्यको दिग्दर्शन गराउँछ भन्ने वैदिक नीतिशास्त्रीय आधार हो (राधाकृष्णन्, २०१५ : पृ. ८८)। वाङ्मयका आधारग्रन्थ वेदहरू हुन् भने उपनिषद्लाई वेदान्तशास्त्र पनि भनिन्छ। वेदको सार निचोड समेटिएका अन्तिम शास्त्र ग्रन्थ हुनाले उपनिषद्हरूलाई वेदान्त भनिएको हो। भनिन्छ, उपनिषद्बाट प्रभाव नलिएका कुनै पनि शास्त्रहरू छैनन्। हिन्दु विचारधाराका त कुनै पनि यस्ता अङ्ग छैनन्; जहाँ उपनिषद्को प्रभाव नपरेको होस्। यहाँसम्म कि नास्तिक भनिएको बौद्ध मतमा पनि उपनिषद्को प्रभाव परेको छ भने अध्यात्मवाद र भौतिकवाद यी दुई विचारधारा हिमाली दर्शनका मुख्य मान्यताहरू हुन्। यी दुवैको उत्पत्ति वेदबाट भएको हो भन्नेमा पनि त्यति विमति देखिँदैन।

भौतिकवाद र अध्यात्मवादका पश्चिमा विचारधाराहरू पनि दर्शनमा प्रचलित छन् तर यहाँ पुर्वेली सन्दर्भमा मात्र कुरा गर्दा यी दुवै विचारहरू वेदबाट नै जन्मिएका हुन्। वेदमा पनि सर्वप्राचीन ऋग्वेदको दशम मण्डल १०। १२९। १ मा सृष्टिसम्बन्धी अभिमतमा दर्शनका सङ्केतक कुराहरू रहेको मानेर विद्वान्हरूले वेदलाई दर्शनको प्रारम्भविन्दु मानेको पाइन्छ। त्यसपछि क्रमशः दर्शनसम्बन्धी चर्चा चले पनि तुलनात्मक रूपमा उपनिषद्लाई अझ बढी दार्शनिक रचना मानिन्छ। यिनै वैदिक विचारहरूकै विश्लेषणका क्रममा अध्यात्मवाद र भौतिकवादसम्बन्धी बहसको पनि थालनी भयो। यिनै ग्रन्थको व्याख्याका क्रममा

ईशावास्योपनिषद्मा भूतात्मवाद र ईश्वरवाद दुवै पाइन्छन् भन्ने तर्क अगि सारियो (वैद्य पृ.१७) त्यसै गरी ऋग्वेद १०।७२।२ मा पनि उल्लेख भएको सत्तावान् असत् स्वरूपमा प्रकट भयो (राधाकृष्णन्, २०१५ : पृ.८४) भन्ने अभिव्यक्तिबाट भौतिकवादी विचारधाराको प्रादुर्भाव भयो यसको नेतृत्व साङ्ख्यहरूले गरे भनिएकोबाट हेर्दा पुर्वेली दर्शनको भौतिकवादी विचारधारा पनि वेदबाटै आरम्भ भएको बुझिन्छ। अर्थात् पुर्वेली भौतिकवादीहरू पनि वैदिक विचारधाराकै उत्पादक हुन्। वेदमाथिको प्रतिपक्ष विचार पुर्वेली भौतिकवाद हो भन्ने बुझिन्छ। वेदबाटै जन्मिएर वेदमाथि संशोधनको प्रयत्न पुर्वेली भौतिकवाद हो भन्न सकिन्छ। वेदमाथि पूर्वाग्रही धारणा राखिएका केही अभिव्यक्तिहरू भौतिकवादमा आएका कुराहरू शास्त्रीय आधार नबुझ्नाको परिणाम हो भन्ने कुरा पनि यहाँ बुझ्नु आवश्यक छ।

६.१ ईश्वर

दर्शनका रूपमा पहिलो विचार भएर ईश्वरवादको मान्यता धर्तीमा आविष्कार भएको हो। ईशावास्योपनिषदलाई वेदान्त विचारको सार समेटिएर आएको पहिलो उपनिषद् वा दार्शनिक विचार मानिन्छ र यही उपनिषद्मा यो जगत् सबै ईश्वरले रचना गरेका हुन् भन्दै जताततै ईश्वर व्याप्त रहेको उल्लेख छ। त्यागपूर्वक भोग गर, अरूको धनमा लोभ नगर भनेर आएको यस धारणालाई वेदान्तको पहिलो दार्शनिक विचार मानिएको हुनाले विश्वब्रह्माण्डको सृष्टिपछि सर्वप्रथम यस धर्तीमा ईश्वर जन्मिएर भन्न सकिन्छ। यही विचारलाई आधार बनाएर ईश्वरवादी दर्शन जन्मिएजस्तै यही विचारमाथिको प्रतिपक्ष विचारस्वरूप अनीश्वरवादी दर्शनको पनि थालनी भएको हो भन्ने विद्वान्हरूको विचार पाइन्छ। उपनिषद्मा ईश्वरलाई ब्रह्म पनि भनिएको छ। त्यस्तै उपनिषदलाई कतै ब्रह्मविद्या भनिएको छ भने कतै ब्रह्म नै परम आत्मा हो भनिएको छ। यसै आधारमा उपनिषदलाई कतै ब्रह्मविद्या र कतै आत्मविद्या पनि भनिएको छ (राधाकृष्णन्, २०१५: पृ.१३७)। पूर्वमा दर्शनको विचार भनेर सर्वप्रथम चिनिएको कुरा भनेको सृष्टिसम्बन्धी चिन्तन हो। यो चिन्तनसँग अगि आएको पहिलो कुरा ईश्वर, जगत्कर्ता, अदृष्ट वा परमात्मासम्बन्धी धारणा नै हो। अर्थात् वेदको दर्शन भनेको पहिलो चिन्तन ईश्वरसम्बन्धी चिन्तन हो भने दोस्रो चिन्तन आत्मासम्बन्धी चिन्तन हो भन्ने कुरालाई ऋग्वेद दसौं मण्डलको सूक्त १२९।१ लाई नै आधार मानेर साङ्कृत्यायनले पनि स्विकारेका छन्। यही क्रमलाई निरन्तरता दिँदै साङ्कृत्यायनले

उपनिषद् चर्चाका क्रममा सर्वप्राचीन उपनिषद् ईशावास्योपनिषद् हो; जसको प्रतिपाद्य विषय नै ईश्वरको सर्वव्यापकता, अनिवार्यता, व्यवहार ज्ञान (अविद्या) बाट परमार्थज्ञान (ब्रह्मविद्या) को प्रधानता अनि ज्ञान र कर्मको समन्वय प्राप्त गर्नु हो भन्ने कुरालाई स्विकारेका छन् (साङ्कृत्यायन, २००७: २९७ -२९८)। ईशावास्यमिदम् सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत्... (ई.उ.१) अर्थात् यो सबै जे जति जगत्मा छ, त्यो सबै ईशले व्याप्त छ अतः त्यागका साथमा भोग गर्नुपर्दछ। अरूको धनको लोभ गर्नु हुँदैन भन्ने यही औपनिषदिक मन्त्र जसबाट अध्यात्मवादी उपर्युक्त विचारको जन्म भयो। ठिक यहीँबाट भौतिकवादको पनि प्रादुर्भाव भयो। यही कुरालाई जोड दिँदै साङ्कृत्यायनले वर्गीय समाजको भौतिकवादी धारणालाई पनि अगि सारेका छन् (साङ्कृत्यायन, पृ. ३०० -३०१)। यही कुरालाई वैद्यले पनि स्विकारेका छन् (वैद्य, २०७६: पृ. ४०)।

ईशावास्योपनिषद्को उपर्युक्त मन्त्र रचना गर्ने समयसम्म आइपुग्दा समाजमा वर्गीय विभाजनको अवस्था सिर्जना भइसकेको थियो। यो मन्त्रमा तिनैलाई सम्झाउने प्रयत्न गरिएको अनुभव हुन्छ। ईश्वर सबैतिर व्याप्त छ, त्यसैले ईश्वरसँग सजग बन, नराम्रा कर्म गन्यौ भने दण्ड हुन सक्छ, भोग गर तर त्यागपूर्वक गर, अरूको धनमा लोभ नगर! भनेर वर्गस्वार्थमा लिप्त भएको समाजलाई सजग बनाउन यो मन्त्र रचना गरिएको अनुभव हुन्छ भन्ने धारणा राखेर ईश्वर मान्ने जमात र नमान्ने जमातको पनि उहिल्यै परिकल्पना भएकोतर्फ विद्वान्हरूले सङ्केत गरेका छन्।

ईश. उपनिषद्मा बीजाधान भएको वर्गचेतनाले पनि मूर्त रूप लिने प्रयत्न गर्दै थियो तिनै उपनिषद्भिन्नैबाट। छान्दोग्योपनिषद्मा आइपुग्दा मनको जन्म भयो र यो मन तत्त्वलाई भौतिक तत्त्व मानियो (साङ्कृत्यायन, २००७: पृ. ३०६)। यसले चेतनाको एक पाइलो अगि बढेर भौतिक चेतनातर्फको जिज्ञासा बढ्न थाल्यो। मुक्ति र परलोक चेतनाको अवधारणा अगाडि आयो। एवम् क्रमले उपनिषद्का विभिन्न विचारहरूको विकास र विस्तार भइरहेको थियो। एकातिर उपनिषद्को अध्यात्मवादी विचार विस्तार हुँदै थियो भने ठिक त्यही समयमा तिनै उपनिषद्का वचनलाई नै आधार बनाएर स्वतन्त्र विचारधारा अर्थात् अध्यात्मइतर विचारले पनि ठाउँ खोजिरहेको थियो भन्ने कुरालाई साङ्कृत्यायनले सङ्केत गरेका छन्। जुन समयमा उपनिषद्का धारणाहरू तयार भइरहेका थिए; ठिक त्यही समयमा ती विचारबाट विपरीत दिशातिर बहिरहेका अर्का थरी विचारहरू पनि चलिरहेका थिए भन्ने कुरा पनि उपनिषद्बाटै थाहा हुन्छ।

तीमध्ये केही विचारकहरू भौतिकवादी धारणा राख्ने र वैदिक परम्परासँगै आफ्नो सम्बन्ध राखिरहन चाहन्थे भने केही विचारकहरू यस्ता थिए कि उनीहरूले आफूहरूलाई वैदिक परम्परामा बाँधिरहन चाहन्थे आफ्ना जिज्ञासाहरूको समाधान वैदिक परम्पराबाट बाहिर गएर खोज्न चाहन्थे । त्यस समयमा वैदिक आर्य, अवैदिक आर्य र अनार्य गरी तीन थरी विचारले दर्शनको क्षेत्रमा काम गरिरहेको थियो (साङ्कृत्यायन, २००७: पृ. ३७३) भनेर साङ्कृत्यायनले वैदिक एवम् औपनिषदिक परम्पराबाट नै भौतिकवादी धारणा पनि विस्तार भएको कुरालाई स्पष्ट पारेका छन् ।

यस्तै दर्शन विकास र विस्तारको यो समय धेरै अनौठा विचारको पनि प्रारम्भको समय हो । अध्यात्मवाद र भौतिकवादलाई सँगसँगै अगि बढाउने परम्परा पनि यहीँबाट थालियो भन्ने विषयमा पनि प्रशस्त तर्कहरू पाइन्छन् । तिनैतर्फ सङ्केत गर्दै वैद्यले भनेका छन्— “यसै क्रममा भौतिकवाद र आदर्शवाद दुवैलाई प्रधानता दिने जस्तो गरेर साङ्ख्यदर्शनका प्रकृति तथा पुरुष दुवैको छनक दिएर र मायालाई पनि अवलम्बन गरेर श्वेताश्वतर उपनिषद् विकसित भएको छ भन्दै “मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तं महेश्वरम् । तस्यावयवभूतैस्तु व्याप्तं सर्वमिदं जगत्” (श्वे. उ. ४ । १०) (वैद्य, २०७६ : पृ. ४१) ।” वैद्यद्वारा उद्धृत यस भनाइले भौतिकवाद र अध्यात्मवादको समन्वयस्वरूप विचमा उभयवाद जस्तो भएर आएको साङ्ख्यविचारलाई सङ्केत गरेको छ । यसको घनीभूत प्रयोग श्रीमद्भगवद्गीतामा पाइन्छ । निश्चय पनि यो विचार मननीय छ । साङ्ख्यदर्शनलाई पूर्वीय दर्शनमा सीमान्तीय आध्यात्मिक मानिन्छ । ईश्वर नमानेर पनि आस्तिक मानिएको यो दर्शन उभयवादी दर्शनकै एउटा दृष्टान्त हो । “प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः । अहङ्कार विमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते (गीता ३ । २७)” मा आएर यो विचार चरितार्थ भएको छ । भगवद्गीता त्यही प्रकृतिदर्शन हो; जहाँ एकातिर ईश्वरको सर्वशक्तिमयताको विशाल दर्शन र अर्कातिर प्रकृतिशास्त्र (साङ्ख्यदर्शन) को पनि अनुपम दृष्टान्त गीतामा व्याख्या भएको पढ्न पाइनु पूर्वीय दर्शनको अनौठो स्वरूप हो ।

ईश्वर विषयक यस बहसमा धेरै कुरा भएका छन् । आध्यात्मिक मानिएका षड्दर्शनमध्ये न्यायदर्शन ईश्वरवादी दर्शन हो । यस दर्शनका अनुसार ईश्वर जगत्को आदि स्रष्टा, पालक र संहारक सबै भएकाले नित्य, परमाणु, दिक्, काल, आकाश, मन, आत्मा तथा समस्त जगत्को आदि निर्माता, एक, अनन्त र नित्य (चट्टोपाध्याय र दत्त, १९८८ : १३६-१३७) भनिएको छ । वैशेषिक दर्शनले ईश्वर भनेर छुट्टै तत्त्वको कुरा गरेको छैन

तर यसले जीवात्मा र परमात्मामध्ये परमात्मा भनिएको तत्त्वलाई नै ईश्वर मानेको छ । हुन त पाठकले वैशेषिक दर्शनमा ईश्वरको कुरा नगरिएको हुनाले यसलाई नास्तिक दर्शन मान्नुपर्छ पनि भनेका छन् (पाठक, १९६५ : पृ.१०) तर ईश्वरका विषयमा न्याय र वैशेषिकको समान धारणा छ पनि भनिएको हुनाले (चट्टोपाध्याय र दत्त, पृ.१४६) र अन्य पनि यही प्रकृतिका धारणाहरू रहेका हुनाले यस दर्शनमा पनि जगत्को सृष्टिकर्ता ईश्वर नै हो । साङ्ख्यदर्शनले ईश्वर भन्ने तत्त्व मान्दैन तर सृष्टिको व्यवस्थापकका रूपमा ईश्वरको अस्तित्वलाई स्विकारेको छ (शर्मा, अनु. २०६१ : पृ.१०१) । मूलतः वेदको प्रमाणलाई मानेको हुनाले मात्र साङ्ख्यदर्शन आध्यात्मिक दर्शन मानिएको हो । योगदर्शनले साङ्ख्यदर्शनका पच्चिस तत्त्वमा ईश्वरलाई छव्विसौ तत्त्व मानेर ईश्वरको अस्तित्वलाई मानेको छ । त्यसैले योगदर्शनलाई ईश्वरीय साङ्ख्य पनि भनिन्छ (शर्मा अनु. २०६१ : पृ. ११३) । मीमांसा दर्शनमा पनि प्रत्यक्ष ईश्वरको अस्तित्वलाई स्विकारिएको छैन । वेदलाई मानेको र वेद अपौरुषेय मानिएकाले र अपौरुषेय वेदको रचना ईश्वरप्रणीत मानिएको हुनाले प्रकारान्तरले यिनीहरू पनि ईश्वर मान्दछन् भनिएको छ (चट्टोपाध्याय र दत्त, १९८८ : २१४) । वेदान्त दर्शनले पनि ईश्वर नभनेर ब्रह्म तत्त्वका रूपमा ईश्वरलाई मानेको छ । यस दर्शनले सर्वव्यापी, अद्वैत, निरवयव, देशकालातीत ब्रह्मलाई जगत्को अधिष्ठाता, मूल सत्ता र सृष्टिकर्ता मानेर ईश्वरको अस्तित्वलाई मानेको छ (चट्टोपाध्याय र दत्त, १९८८ : पृ.२२८) । बुद्ध दर्शनले यो नश्वर, परिवर्तनशील संसार प्रतीत्यसमुत्पादको नियममा चल्ने हुनाले र प्रत्यक्षभन्दा परको कुनै अगोचर तत्त्वले संसारमा कुनै भूमिका गर्ने सम्भावना नरहेकाले ईश्वर छैन भन्ने अभिमत राखेको छ (सिन्हा १९८३ : पृ.१८५) । त्यस्तै जैन दर्शनले पनि ईश्वरको ज्ञान प्रत्यक्षद्वारा असम्भव भएकाले ईश्वरबारेको चिन्तन र ईश्वर सिद्ध गर्न प्रयोग गरिने युक्ति निरर्थक छ भन्ने मान्दछ (सिन्हा, १९८३ : पृ. १५३) भनिएको छ । चार्वाक दर्शनलाई पूर्वीय दर्शनमा पूर्णतया अनीश्वरवादी दर्शन मानिन्छ । आगोको तातोपन, पानीको चिसोपन र हावाको शीतलपन जस्तै सृष्टि पनि स्वाभाविक प्रक्रियाको नाम हो । यस्तोमा कुनै सृष्टिकर्ता खोज्नु आवश्यक छैन भन्ने चार्वाक दर्शनको स्पष्ट धारणा पाइन्छ (साङ्कृत्यायन, २००७ : पृ.४३५) । यी विषयमा विस्तृत बहस भएको छ । सबै विषयले हामीलाई दर्शनको गहिराइमा प्रवेश गर्न सहयोग गर्दछन् ।

६.२ आत्मचिन्तन

पूर्वीय आध्यात्मिक चिन्तन-प्रणालीमा आत्मालाई ईश्वरकै कोटिमा राखिएको छ । आत्मालाई चेतनतत्त्व वा परमात्मा मानेर परमात्मा भनेकै ईश्वर हो भन्ने मत पनि पाइन्छ । साथै आत्मालाई अतिरिक्त तत्त्व मान्ने परम्परा ठुलो छ । ईश्वरपछि वैदिक ऋषिहरूले आत्माका विषयमा सोच्न थाले भनिएको छ । आत्मासम्बन्धी चिन्तनको थालनी उपनिषद्वाटै भएको हो । अनि उपनिषदलाई 'आत्मा सिद्ध गर्ने शास्त्र' मानेर आत्मविद्या पनि भनिएको छ । उपनिषद्मा आत्माको स्वरूप र प्रकृतिका बारेमा विस्तृत विमर्श भएको छ र अन्त्यमा उपनिषद्को ब्रह्म वा आत्माको भाव अमूर्त होइन, अनिर्दिष्ट पनि होइन, मौन र शून्य पनि होइन । यो अत्यन्त पूर्ण र यथार्थ सत्ता हो । यो जीवित ऊर्जस्वी एवम् सक्रिय, अनन्त र नानाविध आकृतिहरूको उद्गम र धारणकर्ता हो ... आदि आदि सिद्ध गरिएको छ (राधाकृष्णन्, २०१५ : पृ.१४०) । यद्यपि यस विषयमा मतान्तरहरू छन् । यस आलेखमा केवल दर्शन-चिन्तनको एउटा विषय आत्मा हो भन्ने सीमासम्म मात्र आत्माको कुरा गरिएको हो । यस्तै विचार साङ्कृत्यायनको पनि रहेको छ । दार्शनिकहरूले देव, ईश वा ब्रह्म तत्त्वपछि आत्माकै विषयमा सोच्न थालेको सङ्केत गरेका छन् (साङ्कृत्यायन, २००७ : पृ.२९७) । यहीँनेर साङ्कृत्यायनको तर्क छ दर्शनको जन्म तेस्रो चरणमा मात्र भएको हो । तर यो चरण भनेको औपनिषदिक चरण हो तर ईश्वर र आत्मासम्बन्धी चिन्तन वैदिक चरणकै हो भनेर उनले उपनिषद् काललाई नै दर्शन उत्पत्तिको समय मानेका छन् (पृ.२९७) ।

पूर्वीय दर्शनका आध्यात्मिक शाखाहरू सबैले कुनै न कुनै रूपको आत्मतत्त्वलाई मानेकै छन् । न्यायदर्शनले स्वरूपतः आत्मा अचेतन तत्त्व हो तर आत्माको मनसंग, मनको इन्द्रियसंग, इन्द्रियको विषयसंग सम्बन्ध जोडिएपछि आत्मामा चेतना उत्पन्न हुन्छ । आत्मा प्रमेय तत्त्व हो । बुद्धि, संस्कार सुख, दुःख, राग, द्वेष, इच्छा, प्रयत्न, ज्ञान, धर्म, अधर्म, आदि आत्माका गुण हुन् भन्ने न्यायदर्शनको मान्यता रहेको छ (चट्टोपाध्याय र दत्त, १८८ : पृ.१८५) । वैशेषिक दर्शनले आत्मालाई चैतन्यको आधार मानेको छ (सिन्हा, १९८३ : पृ.१९७) । साङ्ख्यदर्शनले आत्मालाई प्रकाशरूप मानेको छ । आत्माले आफू र संसारका अन्य सबै वस्तुलाई प्रकाशित गर्छ भनिएको छ (सिन्हा, १९८३ : पृ.२३४) । "ईश्वर र परमात्मालाई शक्तिको स्वरूप मान्ने योगदर्शनले आत्मसाक्षात्कारलाई नै जीवनको अन्तिम लक्ष्य मानेको छ (शर्मा, अनु., २०६१ : पृ.११७)" । मीमांसादर्शनले शरीर, इन्द्रिय, मन, बुद्धिभन्दा भिन्न जड र गुणहरूको आश्रय आत्मा हो, ज्ञान आत्माको

आगन्तुक गुण हो (शर्मा १९९८ : पृ. २००) भनेको छ। वेदान्तदर्शनमा आत्माको महत्त्वपूर्ण स्थान छ। आत्मा नै एक मात्र सत्य हो। यो पारमार्थिक सत्य हो भने अरू व्यावहारिक सत्य हुन् भन्ने धारणा वेदान्त मतमा पाइन्छ। वास्तविकताको ज्ञान हुने अवस्थामा ब्रह्म र आत्मामा कुनै अन्तर रहँदैन भनिएको छ (सिन्हा, १९८३ : पृ. ३०५) र (चट्टोपाध्याय र दत्त, १९८८ : पृ. २५१)। बौद्ध दर्शनको अर्को नाम नै अनात्मवादी दर्शन पनि हो र यो दर्शनको एउटा उद्देश्य अनात्मवाद सिद्ध गर्नु रहेको छ। पाँच ज्ञानेन्द्रियको आधारस्वरूप मन र मनका वेदनाहरू यी सबै आत्मा वा आत्मसमान कुनै चिजबाट बिल्कुल शून्य छन् (सिन्हा, १९८३ : पृ. ११३) भन्ने बौद्ध मत पाइन्छ भनिएको छ। जैन दर्शनमा पनि आत्मा भन्ने कुनै तत्त्वको चर्चा पाइँदैन। चार्वाक दर्शनलाई शरीरात्मवादी दर्शन भनिन्छ। अनौठो के छ भने चार्वाकले आत्मालाई मान्दछ तर उसको आत्मा शरीर नै हो, शरीर नै ईश्वर पनि हो, यसबाहेकका अरू सबै मिथ्या प्रलाप मात्र हुन् (पाठक, १९६५ : पृ. ६)। ज्ञान, चेतना, क्रिया, स्मृति आदि आत्माका नभएर शरीरका गुण हुन्। सुख, दुःख आदि शरीरको धर्म हो भन्ने चार्वाक मत रहेको छ (शर्मा, अनु. २०६१ : पृ. २०५)।

६.३ परलोक, पूर्वजन्म र पुनर्जन्मको व्यवस्था

वैदिक शास्त्रको अर्को महत्त्वपूर्ण मान्यता परलोक व्यवस्था हो। वैदिक आर्यहरूले त मृत्युलाई त्यति महत्त्वले हेर्दैनथे। मृत्यु वा पूर्वजन्म अथवा पुनःजन्मका विषयमा पनि उनीहरूको त्यति चासो थिएन। शतायु बाँच्ने कामना गर्थे तर मृत्यु भएपछि के होला भनेर चिन्तित हुने पनि गर्दैनथे। यम र यमी नै यो संसाबाट मरेर अर्को लोकमा जाने प्रथम जोडी थिए। त्यसै आधारमा मृत्युलोकलाई यमलोक भनिएको हो। जब मानिसको मृत्युको क्रम सुरु भयो स्वतः मानिस देवताका आडमा भनौं यमलोकमा गयो भन्ने मानियो। त्यसपछि क्रमशः परलोक व्यवस्थाको पनि कल्पना भयो। आत्माको अमरताको कल्पना थालियो। अमर आत्माले शरीर धारण गर्ने मान्यताको विकास भयो। अनि यो मान्यता धर्म, आचरण, नीतिशास्त्र र सारमा अध्यात्मसँग जोडिएर विस्तारित हुँदै गयो। (राधाकृष्णन्, २०१५ : पृ. ९१)।

सबै पूर्वीय आध्यात्मिक दर्शनहरूले कुनै न कुनै रूपको परलोक, पूर्वजन्म र पुनर्जन्मको मान्यतामा विश्वास गर्दछन् भने भौतिकवादी दर्शनहरूमा मिश्रित मान्यता रहेको छ। लोकायत भनेर पनि चिनिने चार्वाकदर्शनले यस लोकभन्दा अतिरिक्त कुनै अर्को लोकको कल्पना गर्दैन।

यिनीहरू अलौकिक विषयमाथि पटककै विश्वास मान्दैनन् । पूर्वजन्म, पुनर्जन्म आदि मान्यताबाट यो दर्शन पर छ । यसलाई प्रत्यक्षवादी दर्शन पनि भनिन्छ । “यसले स्वर्ग, नरक, पाप, पुण्य, धर्म, अधर्म, ईश्वर, परमात्मा आदि कुनै कुरा पनि मान्दैन । यो यसै धर्ती र जीवनप्रति निष्ठावान् छ (वैद्य, २०७६ : पृ.५२) ।” यस विषयमा अरू धेरै कुरा गरिरहन आवश्यक भएन । भन्न त भौतिकवादीहरूले पुनर्जन्म र परलोकमा विश्वास गर्दैनन् नै भनिएको छ (आचार्य, २०७३ : पृ. २२) तर जैन र बौद्ध दर्शनहरू धर्मको पृष्ठभूमिबाट आएका हुनाले यिनका केही फरक मत पनि रहेका छन् । जैनले तीर्थङ्करको जन्मको क्रमलाई मानेको देखिन्छ । यी तीर्थङ्करहरू एकपछि अर्को क्रमले जन्म लिनु र तिनीहरूले एउटै उद्देश्य राख्नुले त्यसभित्र जन्मजन्मान्तरको क्रम रहेको मान्न सकिन्छ । यो पुनर्जन्म र पूर्वजन्मको सङ्केतक हो । त्यस्तै बौद्धहरूले पनि पुनर्जन्म र पूर्वजन्मलाई मानेको पाइन्छ ।

यस्तै मोक्षको चिन्तन पनि यसै क्रमसँग जोडिन आउँछ । सबै अध्यात्मवादी दर्शनहरूले कुनै न कुनै रूपले विभिन्न नाममा मोक्षलाई मानेका छन् । साथै भौतिक वर्गभित्रका जैन र बौद्धले पनि मोक्षलाई मानेको अवस्था छ । न्यायदर्शनले जीवनको चरम लक्ष्य मोक्ष प्राप्ति हो भनेको छ भने वैशेषिक दर्शनले ज्ञानलाई नै मोक्ष मानेको छ । साङ्ख्यले दुःख क्लेशहरूबाट छुटकारा पाउनु नै अपवर्ग वा मुक्ति हो भनेको छ (चट्टोपाध्याय र दत्त, १९८८ : पृ.१८०) । योगदर्शनले मोक्षलाई कैवल्य भनेको छ अनि ईश्वरप्रणिधान, समाधि र प्रज्ञा कैवल्यका सरलतम उपाय हुन्, मोक्ष कैवल्य हो जसमा सामीप्य, सारूप्य र सायुज्यको कुनै प्रतिष्ठा रहँदैन त्यो कैवल्य हो भनेको छ (शर्मा, १९९८ : पृ. १६३) । सांसारिक दुःखहरूको आत्यन्तिक निवृत्ति मोक्षावस्था हो भनेको छ (चट्टोपाध्याय र दत्त, १९८८ : पृ.२१३) । वेदान्त दर्शनले आत्मनःस्वावस्थानं मोक्षः (तैत्तिरीय उपनिषद् १. ११), अर्थात् आत्मा आफ्नो स्वरूपमा रहनु मोक्ष हो भनेको पाइन्छ (शर्मा, अनु. २०६१ : पृ. १७९) । बौद्ध दर्शनले पनि मोक्ष मानेको छ । उसले मोक्षलाई निर्वाण भनेको छ । निर्वाण शान्तम् अर्थात् शान्ति नै निर्वाण हो भनिएको छ (मिश्र, १९९० : पृ. १५६) । कर्म पुद्गलबाट मुक्त भएको जीव सर्वज्ञ एवम् सर्वद्रष्टा भएर मुक्तिको अनुभव गर्न सक्छ भन्ने जैन दर्शनको मान्यता रहेको छ (मिश्र, १९९० : पृ.१९९) । चार्वाक दर्शनले पनि पूर्ववर्ती वैदिक विचारको खण्डन गर्दै मरणमेवापवर्गः अर्थात् मृत्यु नै मोक्ष हो (मिश्र, १९९० : पृ.८६) भनेर आफूहरूले कुनै त्यस्तो अतिरिक्त

लोकप्राप्तिलाई नभएर यही भौतिक शरीरलाई त्याग्नलाई मुक्ति मान्ने धारणा राखेको पाइन्छ ।

७. धर्मव्यवस्था

यज्ञ वैदिक धर्मको दोस्रो श्रेणी हो । पहिलो श्रेणी त केवल सरल प्रार्थनाको विधान नै हो । पराशरस्मृतिका अनुसार कृत युगमा समाधि, त्रेता युगमा यज्ञ, द्वापर युगमा पूजा र कलियुगमा स्तुति एवम् प्रार्थनाको विधान गरिएको छ (राधाकृष्णन्, २०१५: पृ. ८७) । त्यस्तै वैदिक धर्म मूर्तिपूजक धर्म थिएन । किनकि त्यस समयमा देवताहरूका मन्दिर थिएनन् । मानिसले बिना कुनै मध्यस्थता देवतासँग सम्बन्ध राख्थे । देवताले पनि आफ्ना उपासकलाई मित्र सम्झ्थ्ये । मानिस र देवताका बिच घनिष्ठ मित्रताको नाता थियो । धर्मको समस्त जीवनमा आधिपत्य थियो । ईश्वरमाथि मानिस पूणतः निर्भर थिए (राधाकृष्णन्, पूर्ववत् : पृ. ८७) ।

धर्मको उत्पत्ति मानिसको बुद्धिको योगदान हो । प्राकृतिक परिवर्तनका विभिन्न रूपहरूलाई आफ्नो अनुकूल पार्न मानिसले चालेको एउटा चलाखी कदमभित्र धर्मको उत्पत्ति पनि एक हो भन्न सकिन्छ । प्राकृतिक घटनाहरूलाई देवताको रूप दिने हानिकारक प्रभाव धार्मिक विचारहरू र धार्मिक प्रक्रियाहरूमा पनि भयो । संसार यस्ता देवतारूपी पुरुषहरूले भरियो; जहाँ मानिसहरूले जस्तै न्याय गर्ने भाव, घृणा गर्ने भाव र प्रेम गर्ने मानवीय गुणबाट प्रभावित हुन सक्थे भनेर राधाकृष्णन्ले धर्म अधर्मको भावको बीजाधान गराएर धार्मिक सृष्टिको थालनी पनि धर्तीमा दोस्रो चरणमा भयो भन्ने सङ्केत गरेका छन् (राधाकृष्णन्, पूर्ववत्, पृ. ८५) ।

धर्म ईश्वरपछिको अलि बढी आलोचित विषय पनि हो । धर्मलाई वैदिक कर्मकाण्डसँग जोडेर गरिएको व्याख्यामा धेरै भौतिकवादी दर्शनहरूको असहमति रहेको देखिन्छ । माथिका अन्य विषयमा भन्ने धर्मका विषयमा पनि अध्यात्मवादी दर्शनहरूमा एक प्रकारको धारणा पाइन्छ । यद्यपि धर्मलाई दर्शनको अनिवार्य विषय मानिँदैन । न्यायदर्शनमा धर्मका विषयमा त्यति स्पष्ट धारणा पाइँदैन तापनि यो आध्यात्मिक दर्शन भएकाले यसलाई धार्मिक दर्शन नै मानिन्छ । वैशेषिक दर्शनमा भने 'यतोऽभ्युदय-निःश्रेयससिद्धिः स धर्म', जहाँ तत्त्वज्ञानद्वारा मोक्षको प्राप्ति हुन्छ, त्यही धर्म हो भनेर धर्मलाई महत्त्व दिइएको छ (चालिसे, २०६९ : पृ. ७१) । साङ्ख्यदर्शनमा पनि परम्परित अर्थमा धर्मको व्याख्या गरिएको छैन । त्यस्तै योगदर्शनमा पनि परम्परित धर्मको चर्चा छैन । मीमांसादर्शनमा भने

धर्मलाई ठुलो महत्त्व दिइएको छ। वैदिक धर्मको रक्षा गर्नु नै मीमांसाको उद्देश्य हो भनिन्छ, त्यसैले यो दर्शनलाई धर्ममीमांसा पनि भनिन्छ (चालिसे, २०६९ : पृ. ७२)। वेदान्त दर्शनमा पनि धर्मको परम्परित स्वरूपको चर्चा छैन। धर्ममाथि जे-जस्तो धारणा रहेको भए पनि यी माथिका आध्यात्मिक दर्शनहरूलाई धर्ममा विश्वास गर्ने दर्शन नै मानिन्छ। वैदिक कर्मकाण्ड, पण्डा र बलिप्रथाजस्ता विधिको विरोधमा स्थापना भएको बौद्ध दर्शनमा धर्मको चर्चा गरिएको छ। भूत र चित्तको त्यो तत्त्वलाई धर्म भनिन्छ, जसको आघात, सङ्घातबाट समस्त जगत्को स्थिति हुन्छ। अर्थात् यो जगत् धर्महरूको सङ्घात मात्र हो भनेर धर्मसम्बन्धी विचित्र विधिको चर्चा बौद्ध दर्शनमा गरिएको छ (मिश्र, १९९० : पृ. १५)। जैन दर्शनमा पनि वेदविहित धर्मको विरोध गरिएको छ। क्षमा, मृदुलता, सरलता, शौच, सत्य, संयम, तप, त्याग, औदासीन्य तथा ब्रह्मचर्यलाई जैन दर्शनले उत्तम धर्म मानेको छ (मिश्र, १९९० : पृ. ११७)। चार्वाक दर्शनले भने धर्म भनेको पुरोहितको कल्पना, पाण्डित्यको आडम्बर र निरर्थक कुराहरूको उल्झन मात्र हो भनेको पाइन्छ (मिश्र, १९९० : पृ. ९१)।

माथिका यी केही मुख्य कुराहरूका आधारमा पूर्वीय दर्शनका दुई महत्त्वपूर्ण धारा अध्यात्मवाद र भौतिकवादलाई चिनाउने ज्यादै सङ्क्षिप्त प्रयत्न भयो। यी विषयमा जति लेखे पनि कम नै हुन्छ। माथि उठाइएका जिज्ञासाहरूको समाधान नै यी दर्शनहरूको विमर्श हो। यी दार्शनिक विचारहरू हाम्रा सौन्दर्य हुन्। यिनलाई सकारात्मक दृष्टिले हेर्न, पर्गेल्ल र मनन गर्न आवश्यक छ।

८. समन्वयात्मक विचार

यस लेखको आशय वैचारिक विमर्श स्वस्थ रूपमा सञ्चालन गर्नु आवश्यक हुन्छ। एकले अर्कोलाई निषेध गर्ने वैचारिक द्वन्द्व होइन, एक-अर्कामा सहयोग पुग्ने सकारात्मक सन्देश प्रवाहक हुनुपर्छ। संसारमा द्वन्द्वको अन्त्य र समाधान दुवै सजिलो र सम्भव छैन। तर यसको अर्थ सधैंभरि लडिरहनुपर्छ भन्ने पनि होइन। त्यसैले सकेसम्म विरोधी विचारको बिचबाट समन्वय वा मिलनबिन्दुको खोजी पनि एउटा दर्शन हो। हामीले अध्यात्मवाद र भौतिकवादका नाममा भएका वैचारिक द्वन्द्वहरू पढिरहेकै छौं। तिनले पनि हामीलाई छुट्टै संसारमा पुर्‍याएको छैन। यही विचमा विद्वान्हरूबाट समन्वयात्मक विचारहरू पनि बाहिर आइरहेकै छन्। किन हामी पनि यही विचारको पक्षमा नलाग्ने त ? भनेर समन्वयवादी

विचारलाई प्रस्ताव गरिएको हो । यस विषयमा सर्वदर्शन समन्वयका केही आधारभूत तर्कहरू पनि छन् । ती यस प्रकार छन्—

पूर्वीय दर्शनमाथि अभिरुचिपूर्वक अध्ययन गर्ने अन्य विद्वान्हरूका पनि यही प्रकृतिका विचार पाइन्छन् । उपनिषद्हरू नै भौतिकवादी दर्शनका पनि आरम्भबिन्दु हुन् भन्ने विषयमा शिवस्वरूप सहायले भनेका छन् । चार्वाक जस्ता पूर्ण भौतिकवादी दार्शनिकहरूले आफ्नो दर्शनको प्रामाणिकता पुष्टि गर्न तैत्तिरीयोपनिषद्को स वा एषसः पुरुषो अन्नरसमय (तै.उ. १. २. १। १) भनेर आफ्नो दर्शनको प्रामाणिकता देखाएका छन् भने बौद्धहरूले शून्यवादको पुष्टि गर्न असद्धा इदमग्रआसीत् । ततो वैसदजायत (तै.उ. २। ७। १) को उद्धरण गरेका छन् (सहाय, २०१४: पृ. २८) भनेर माथिको तर्कलाई नै बल प्रदान गरेका छन् । साथै उनले यसबाट यो कुरा स्पष्ट हुन्छ कि उपनिषद् यस्ता उद्गमस्थल हुन् जहाँबाट दार्शनिक विचारधारा, विचाररत्न प्रवाहित भएर दार्शनिक परम्परालाई अक्षुण्ण राखेका छन् (सहाय, २०१४:पृ. २८) भनेका छन् ।

पूर्वीय परम्परामा चार्वाकदर्शनलाई पूर्ण भौतिकवादी दर्शन भनिन्छ । बौद्ध र जैन पनि भौतिकवादी नै हुन् तर ती दर्शन पहिलो त कुनै धर्मबाट जन्मिएका छन् दोस्रो यी दर्शनमा कहीं न कहीं अध्यात्मको धेरथोर प्रभाव देखिन्छ । यी दुवै दर्शनले पूर्वजन्म र पुनर्जन्ममा विश्वास गर्दछन्, अवतारलाई मान्दछन् । तीर्थङ्करलाई जैनले ईश्वरसदृश मान्दछ भने बौद्धले बुद्धलाई नै बहुलतामा मान्दछन् । बुद्ध दर्शनलाई त अझ चार्वाकको पूर्ण भौतिकवाद र उपनिषद् निर्देशित अध्यात्मवादको बिचबाट उत्पन्न भएको अनात्मक अभौतिकवाद पनि भनिएको पाइन्छ (वैद्य, २०७६: पृ. १९) । कसै कसैले जैन र बौद्ध दर्शनलाई सीमान्तीय भौतिकवादी वा सीमान्तीय अध्यात्मवादी पनि भनेको पाइन्छ । त्यसैले चोखो भौतिकवादी दर्शन भनेको चार्वाक मात्र हो भन्ने पनि समीक्षकहरूको धारणा छ ।

वास्तवमा भौतिकवाद र अध्यात्मवाद दुवै हाम्रो दार्शनिक परम्पराका ज्यादै प्राचीन अनि गहिरा विचारधाराहरू हुन् । विचारमा मतमतान्तर हुनु तत्त्वज्ञानको नजिक पुग्ने प्रयत्न हो । त्यसैले यी दर्शनहरू सदियौँदेखि एक-अर्काका प्रतिपक्षी भएर सँगसँगै आएका छन् । यी सबै दर्शनहरूले समाजको चेतना विस्तारमा महत्त्वपूर्ण दायित्व निर्वाह गरेका छन् । भौतिकवादी विचारले समाजको ठुलो हिस्सालाई समेटेको छ; जसको उद्देश्य अध्यात्मको विपक्षमा बोल्नु मात्र होइन; समाजलाई आध्यात्मिक अतिवादबाट जोगाउनु पनि हो । त्यसै गरी अध्यात्मवादले समाजको त्यस्तै अर्को ठुलो समुदायलाई समेटेको छ; जसले अदृश्यमाथि अनास्था गरेर कोरा

भौतिकवादबाट हुने सामाजिक उच्छृङ्खलताबाट समाजलाई जोगाउन मद्दत गरेको छ ।

निश्चय पनि दुवै खाले अतिवाद समुन्नत समाज निर्माणका निम्ति घातक कुराहरू हुन् । जुन कुराले समाजलाई जोगाउँछ, समाजलाई विचार र व्यवहारले माभन र कर्मले सिँगार्न खोज्दछ; त्यो कुरा समाजको सौन्दर्य पक्ष हो । त्यसैले दर्शनका यी दुई थरी विचारहरूलाई समाजको सौन्दर्य मान्नु बढी उपयुक्त हुन आउँछ । विद्वान्हरूले पूर्वीय दर्शनको महत्त्व र विशेषताहरूको चर्चा गर्दै दर्शनशास्त्रका केही प्रक्रियाहरूमा मतान्तरसँगै पूर्वीय दर्शनहरूमा परस्पर सामञ्जस्य पनि छ । एकै सूत्रमा सबै दर्शन बाँधिएका छन् । सबै दर्शनको एउटै उद्देश्य दुःखको चरम निवृत्ति या परमानन्दको प्राप्ति रहेको छ । यिनीहरू एउटै बाटाका यात्री हुन् भनेर दार्शनिक उद्देश्यमा समन्वय गर्न खोजिएको पाइन्छ (मिश्र, १९९० : पृ. ८-९) । यति मात्र पनि होइन, विद्वान्हरूले पूर्वीय दर्शनमा समन्वयात्मक समदृष्टि रहेको र परस्पर विरोधी जस्ता लाग्ने यी दर्शनका पूर्ववर्ती सम्प्रदाय वा सिद्धान्तको उत्तरवर्ती दर्शनमा प्रभाव पर्ने गरेको हुनाले यी एकअर्काका पूरक हुन् । यिनमा एउटा दर्शनमा नभएको तर आवश्यक विचार अर्को दर्शनले स्पष्ट गरिदिने गर्दछ । जैन र बौद्धजस्ता नास्तिक दर्शनका धारणाहरू पनि समन्वयकै पूरक रहेका र विभिन्न दार्शनिकहरूले जुन जुन दर्शन प्रतिपादन गरेका छन्; त्यो मानव सेवाबाट अध्यात्मप्रतिको समर्थन हो भनेका छन् (शर्मा, १९९९ : vii-xi) । यसै गरी षड्दर्शनहरू जसलाई आस्तिक दर्शन पनि भनिन्छ; ती दर्शनमा पनि सबै कुराहरूमा एक मत पाइन्छ तर परस्पर भिन्नताको पृष्ठभूमिमा एउटा अर्को दार्शनिक ज्ञानको भण्डार पाइने र सो भण्डारलाई सर्वमान्य दर्शन मान्न सकिने हुनाले षड्दर्शनविचको असहमति एउटा रोचक ज्ञान र भिन्नै दर्शन बन्न पुगेको छ भन्ने राधाकृष्णन्को विचार छ (राधाकृष्णन्, २०१५ : पृ. २२) । षड्दर्शनका अतिरिक्त जैन र बौद्ध दर्शनसमेत उपनिषद्बाट प्रभावित रहेका र चार्वाक दर्शनलाई छाडेर अन्य दर्शनहरूले कर्मवाद, मुक्तिको सिद्धान्त र आत्माको सिद्धान्तका विषयमा समान धारणा राख्ने भएकाले सर्वमान्य सिद्धान्तका आधारमा सर्वदर्शन समन्वय पाइन्छ (गुप्त, १९८८ : पृ. ७६) भन्ने जस्ता तमाम तर्क र दृष्टान्तहरूले अध्यात्म र भौतिकवादी दर्शनहरू हाम्रो विचारका धरोहरहरू हुन् । यी हाम्रा दर्शनका सौन्दर्य पनि हुन् भन्ने कुरालाई जोड दिएका छन् ।

९. निष्कर्ष

यस प्रकार पूर्वीय दर्शनको सुदीर्घ परम्परामा यी विषयमा जति कुरा भने पनि थोरै नै हुन्छ। बहसको अन्त्य पनि छैन र सायद द्वन्द्वको समाधान पनि छैन। यति जान्दाजान्दै पनि समन्वयवाद पनि एउटा दर्शन हो भन्ने मान्यताले प्रभावित भएर पूर्वीय दर्शनको गौरवशाली परम्परामा केही मौलिक विचार राख्ने काम यहाँ गरिएको छ। अध्यात्मवादको नियममा बसेर ईश्वरीय सत्ताका विषयमा बहस गरेरै अध्यात्मवादी विचारलाई बँचाइराख्न सकिन्छ भन्ने आध्यात्मिक अतिवाद र ईश्वरीय सत्ताको विपक्षमा चर्को स्वर लिएर भौतिकवादको विकास गर्न सकिन्छ भन्ने भौतिक अतिवादको घेराबाट मुक्त भएर पूर्वीय दर्शनका वैचारिक सम्पदाहरूको समन्वयात्मक रूपमा विस्तार गर्नु अबको अपरिहार्यता हो भन्ने कुरालाई सबैले समयमै बुझेमा राम्रो हुने छ। पूर्वीय दर्शनको कुरा गर्ने तर वेद, उपनिषद् आदिलाई उपेक्षा गर्ने सम्भवतः त्यस्तो प्रकृतिको दार्शनिकता त्यति उज्यालो चिन्तनको मार्गमा छ जस्तो लाग्दैन। वेद, उपनिषद् आदिलाई नमानेर दर्शनको बहसमा सामेल हुनु दर्शनको त्यति गहन यात्रा हो भन्ने लाग्दैन। त्यस्तै भौतिक चोला लिएर यथार्थ जीवनप्रति उपेक्षाभाव राख्न पनि सम्भव हुने कुरा होइन। यो पनि आध्यात्मिक अतिवादको अर्को नमुना हो। माथि विभिन्न प्रसङ्गमा उल्लेख गरिएका धेरै दृष्टान्तहरूले यस कुरालाई सङ्केत गरिसकेका छन्। जब विषयको मूल आधारमै उभिइएको छैन भने त्यहाँबाट अपेक्षित निष्कर्ष आउँछ भन्ने लाग्दैन। वेद नमान्न सकिन्छ तर वेदका विचारलाई नलिएर दर्शनमा न्याय गर्न सकिन्छ जस्तो लाग्दैन। हामी वेदका अनुयायी नहुन सक्छौं तर वेदका विचारलाई नलिएर पूर्वीय दर्शनको विवेचनाका क्षेत्रमा कुनै उचाइ लिन सकिन्छ भन्ने पनि लाग्दैन। अनि वेदवाहेकका विचारमा सामर्थ्य हुँदै हुँदैन भन्ने पनि होइन। पूर्वीय दर्शनको यत्रो लामो परम्परामा सबै विषयका प्रस्थानबिन्दु मानिएका वेदहरू नै अवैदिक दर्शन वा भौतिकवादी परम्पराका पनि दार्शनिक आधारहरू हुन्। वेदकै विचारलाई पूर्वपक्ष विचार मानेर तिनै विचारमा आफ्ना संशोधित विचार राखेर चार्वाक, जैन र बौद्धजस्ता भौतिकवादी दर्शनहरू पनि अगि बढेका हुन्। यदि कसैले दर्शनको विद्यार्थी हुँ भन्छ र यसले वैदिक, औपनिषदिक दार्शनिक परम्परालाई उपेक्षा गर्दछ भने उसले पूर्वीय दर्शन नबुझेको ठहर्छ। बेलाबेलामा भौतिकवादीहरूले आध्यात्मिक दर्शनलाई र अध्यात्मवादीहरूले भौतिक दर्शनलाई लक्ष्य गरेर गर्ने गरेका कटाक्षहरू केवल बुद्धिविलासका रूपहरू हुन्। न त अध्यात्मले भौतिक दर्शनलाई न भौतिक दर्शनले अध्यात्मलाई निषेध गरेर हुन्छ बरु एक-

आपसको सौन्दर्यलाई बोध गरेर दार्शनिक विकासको दीर्घ परम्परालाई समन्वयमा अगि बढाउनु युक्तिसङ्गत प्रयत्न हुन्छ ।

सन्दर्भ-सामग्री सूची

- आचार्य, नारायणप्रसाद (२०७३), पौरस्त्य दर्शनमा भौतिकवाद, काठमाडौँ : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
- किरण, मोहन वैद्य (२०७६), हिमाली दर्शन (दो.सं.), काठमाडौँ: शमी साहित्य प्रतिष्ठान ।
- गुप्त, एस.एन.दास (सन् १९८८), भारतीय दर्शन का इतिहास, जयपुर : हिन्दी ग्रन्थ अकादमी ।
- चट्टोपाध्याय, शतीशचन्द्र और दत्त, धीरेन्द्रमोहन (सन् १९८८), भारतीय दर्शन, पटना : पुस्तक भण्डार ।
- चालिसे, नारायण (२०६९), पूर्वीय दार्शनिक मान्यतामा कोइरालाका उपन्यास, दाङ : वी.पी.चिन्तन केन्द्र ।
- प्रसाद, राजेन्द्र (सन् १९८२), दर्शनशास्त्र की रूपरेखा, पटना : शुक्ला बुक डिपो ।
- पाठक, सर्वानन्द (सन् १९६५), चार्वाक दर्शन की शास्त्रीय समीक्षा, वाराणसी : चौखम्बा विद्या भवन ।
- भुसाल, वेदुराम (२०६४), दर्शनशास्त्र परिचय (दो.सं.), काठमाडौँ : एसिया पब्लिकेसन्स प्रा.लि. ।
- मिश्र, उमेश (सन् १९९०), भारतीय दर्शन, लखनऊ : हिन्दी समिति सूचना विभाग ।
- राधाकृष्णन् (सन् २०१५), भारतीय दर्शन प्रथम खण्ड, दिल्ली : राजपाल एण्ड सन्स ।
- शर्मा, अर्जुनदेव (अनु.)(२०६१), भारतीय दर्शनहरूमा के छ ?, काठमाडौँ : प्रवेश प्रकाशन प्रा. लि. ।
- शर्मा, चन्द्रधर (सन् १९९८), भारतीय दर्शन आलोचन और अनुशीलन, दिल्ली : मोतीलाल बनारसीदास
- शर्मा, राममूर्ति (सन् १९९९), भारतीय दर्शन की चिन्तनधारा, दिल्ली : मणिद्वीप ।
- सरस्वती, मधुसूदन (टी.)(२०६०), श्रीमद्भगवद्गीता (चौ.सं.), वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत संस्थान ।
- सहाय, शिवस्वरूप (सन् २०१४), प्राचीन भारतीय धर्म एवम् दर्शन (छै.सं), दिल्ली : मोतीलाल बनारसीदास ।
- साङ्कृत्यायन, राहुल (सन् २००७), दर्शन दिग्दर्शन (प्रस्तुत संस्करण), इलाहाबाद: किताब महल ।
- सिन्हा, हरेन्द्रप्रसाद (सन् १९८३), भारतीय दर्शन की रूपरेखा (चौ.सं.), दिल्ली : मोतीलाल बनारसी दास ।

किरात राई मुन्दुमको तत्त्वमीमांसा

डा. भक्त राई

१. विषय प्रवेश

मुन्दुम भनेको अगिल्लो पुस्ताबाट पछिल्लो पुस्तासम्म अनवरत रूपमा हस्तान्तरण हुँदै आएको मौखिक ज्ञान भण्डार हो । वस्तुतः किरात राईहरूको जीवनपद्धति तथा समग्र चिन्तन-मनन मुन्दुमद्वारा निर्देशित हुने गर्दछ, किनभने मुन्दुम भनेको प्राचीन किराती पुर्खाहरूले देखेर, सुनेर, भोगेर प्राप्त गरेको अनुभवजन्य ज्ञानभण्डार हो । कुन कार्य गर्नु हुने, कुन कार्य गर्नु नहुने, कुन वस्तु खानु हुने, कुन वस्तु खानु नहुने, किन गर्ने, किन नगर्ने, कसरी गर्ने, कहिले गर्ने, कुन राम्रो, कुन नराम्रो जस्ता जीवन भोगाइका क्रममा प्राप्त अनुभव र अनुभूतिजन्य ज्ञान भण्डार नै वास्तवमा मुन्दुम हो । यी अनुभवजन्य ज्ञानहरू धामी-भाँकी, बुढापाका, पितापुर्खा, कथावाचक, गायक आदि जानकार अगिल्लो पुस्तामार्फत पछिल्लो पुस्तासम्म गीतका (रिसिया होप्माछाम आदि) माध्यमबाट, कथाका माध्यमबाट, मिथकका माध्यमबाट, पितृपूजन-प्रकृतिपूजनका माध्यमबाट तथा धार्मिक सांस्कृतिक अनुष्ठानहरूमार्फत हस्तान्तरण हुँदै आएका छन् । मुन्दुम किरात राई जातिको जीवन दर्शन पनि हो । मुन्दुमभित्र किरात राईहरूको विचार, अनुभव र अनुभूतिका आधारमा सिर्जित वा निर्मित दर्शन, चिन्तनसमेत प्राप्त गर्न सकिन्छ । त्यसैले मुन्दुम किरातीहरूको दर्शनको स्रोत हो । किरात राई जातिको दार्शनिक आधार मुन्दुम हो ।

दर्शन भनेको कुनै पनि वस्तु तथा घटनालाई हेर्ने, बुझ्ने र व्याख्या गर्ने दृष्टिकोण हो । दर्शन मानिसको चिन्तन, मनन अनुभव र अनुभूतिको आधारमा बनेको भित्री विचार हो । वास्तवमा दर्शन मानिसको जीवन र जगत्सम्बन्धी आन्तरिक हेराइ वा विश्व दृष्टिकोण पनि हो । मानिस जुन परिवेश र पर्यावरणमा बाँचेका हुन्छ, त्यही अनुभव र अनुभूतिका आधारमा

उसले विश्वदृष्टिकोण तयार पार्दछ र सोही अनुरूपको दर्शन निर्माण गर्दछ । यसरी हेर्दा के देखिन्छ भने मानिसले आफूले जीविकोपार्जन गर्ने क्रममा आफ्ना व्यवहार, भोगाइ, अध्ययन तथा चिन्तनका आधारमा बनाइएको जीवन र जगत्सम्बन्धी हेराइ र बुझाइ नै दर्शन हो ।

बाँच्ने क्रममा मानिस अनेकौँ प्रकारका सुख र दुःखहरूको सामना गर्न पुग्दछ । उसले जीवनमा अनेकौँ प्रकारका अनुभव र अनुभूतिहरू प्राप्त गर्दछ । बाँच्ने क्रममा, जीवन भोगाइका क्रममा अनेकौँ प्रकारका क्रियाकलापहरूमा संलग्न हुन पुग्दछ । यसरी जीवन भोगाइका क्रममा मानिसले अनेक तरहका धारणाहरू तयार पार्ने गर्दछ । वास्तवमा भन्ने हो भने मानिसको यही अवधारणागत दृष्टिकोण नै दर्शन हो । मान्छेले आफ्नो जीवनको अनुकूल, जीवनको सापेक्षतामा जीवन र जगत्लाई हेर्ने, बुझ्ने र सोच्ने गर्दछ । उसको यही जीवन र जगत्प्रतिको हेराइ, बुझाइ वा दृष्टिकोण नै उसको दर्शन हो । बाहिरी नाङ्गो आँखाले हेर्नु नभई मानिसको अन्तरात्माको कुनै पनि वस्तु वा विषयलाई देख्नु वा हेर्नु नै दर्शन हो । त्यसैले दर्शन विश्व दृष्टिकोण हो, मानिसले आफ्नो अनुभव र अनुभूतिका आधारमा तयार पारेको भित्री विचार हो ।

दर्शनशास्त्रमा कुनै पनि दर्शनको मुख्य रूपमा तीन प्रकारको मीमांसीय अध्ययन गरिन्छ । अथवा कुनै पनि दर्शनका तीन प्रकारका विश्लेषणात्मक आधार हुन्छन् । ती हुन्- (१) तत्त्वमीमांसा, (२) आचार-मीमांसा र (३) प्रमाण-मीमांसा । पछिल्लो चरणमा ज्ञान-मीमांसा र सौन्दर्य-मीमांसाको समेत व्याख्या-विश्लेषण हुन थालेको देखिन्छ । मीमांसाको अर्थ पूजित ज्ञान वा आप्त ज्ञान भन्ने हो तर दर्शनशास्त्रमा मीमांसाको अर्थ विवेचना वा विश्लेषण भन्ने लाग्दछ । तत्त्वमीमांसा भनेको यो चराचर जगत्का विषयमा अर्थात् जीवन-जगत्को समग्र पक्षको विशेषतः तत्त्वज्ञानको अथवा पदार्थ ज्ञानका बारेमा गरिएको विवेचना हो । कुन दर्शनले जीवन र जगत्का बारेमा, जगत्मा प्राप्त पदार्थ वा तत्त्वका बारेमा के-कस्तो व्याख्या, विश्लेषण गरेको छ, त्यो विषय तत्त्व-मीमांसाअन्तर्गत पर्दछ । त्यसरी नै आचार-मीमांसाअन्तर्गत जीवनपद्धति वा जीविकोपार्जनसम्बन्धी नैतिक विषयहरू पर्दछन् । मान्छेले के गर्नु हुन्छ, के गर्नु हुँदैन, किन गर्ने, किन नगर्ने, कसरी गर्ने, कोद्वारा कहिले गर्ने, कहाँ गर्ने, कति गर्ने ? जस्ता जीवनमा गर्नुपर्ने आचार-विचारका बारेमा व्याख्या विश्लेषण गर्ने कार्य आचार-मीमांसाअन्तर्गत पर्दछ । अर्को विषय हो प्रमाण मीमांसा । प्रमाण भनेको कुनै पनि विषय वा वस्तुको सही ज्ञान वा वास्तविक ज्ञान पत्ता लगाउने साधन हो । दर्शनशास्त्रमा प्रमाणलाई मुख्य

चार प्रकारको मानिएको छ । पहिलो प्रमाण हो-प्रत्यक्ष प्रमाण । प्रत्यक्ष प्रमाण भनेको प्रत्यक्ष ज्ञान हो । यसमा कुनै प्रकारको भ्रम वा अनिश्चय हुँदैन । इन्द्रिय र वस्तुको प्रत्यक्ष सम्पर्कबाट प्राप्त ज्ञान नै प्रत्यक्ष प्रमाण हो । प्रत्यक्ष ज्ञान लौकिक र अलौकिक गरी दुई प्रकारको मानिन्छ । अर्को प्रमाण हो अनुमान । अनुमान भनेको पूर्वज्ञानका आधारमा प्राप्त गरिएको ज्ञान हो । जस्तै : जङ्गलमा धुवाँ आएको देखेर त्यहाँ आगो लागेको अनुमान गर्नु, मातेर लड्दै हिँडेको मान्छे देखेर उसले रक्सी पिएको अनुमान गर्नु आदि । यसै गरी अर्को प्रमाण हो- उपमान । संज्ञा ज्ञान अर्थात् कुनै पनि वस्तुको नाम लिँदा त्यस्तै अर्को वस्तुको बारेमा जानकारी हुनु भनेको उपमान प्रमाण हो । यसमा पनि पूर्व ज्ञानका आधारमा नै ज्ञान प्राप्त गर्न सकिन्छ । यसलाई सादृश्य ज्ञान पनि भनिन्छ । जस्तै : घरपालुवा जनावर कुकुरलाई देखाएर जङ्गलमा स्याल यस्तै हुन्छ भन्नु, यसै गरी घरपालुवा सुँगुर देखाएर जङ्गली बनेल यस्तै हुन्छ भन्नु । अर्को अन्तिम प्रमाण हो- शब्द प्रमाण । शब्द प्रमाण भनेको लेखेर वा बोलेर शब्दद्वारा प्राप्त गरिने ज्ञान हो । तर दर्शन शास्त्रमा जुनसुकै शब्दलाई प्रमाण मानिँदैन । केवल आप्त वचन वा विशिष्ट व्यक्तिको कथन या शब्दलाई मात्र शब्द प्रमाणका रूपमा लिने गरिन्छ ।

पूर्वीय होस् वा पाश्चात्य, दर्शनका क्षेत्रमा कुनै दर्शनले तत्त्वमीमांसालाई बढी जोड दिने गर्दछ भने कुनै दर्शनले आचार-मीमांसामा बढी जोड दिने गर्दछ । यसै गरी कुनै दर्शनले प्रमाण-मीमांसालाई बढी जोड दिएको हुन्छ । पूर्वीय दर्शनहरूमध्ये ब्रह्मदर्शनले तत्त्वमीमांसासम्बन्धी के धारणा व्यक्त गरेको छ भने ब्रह्म नै सम्पूर्ण सृष्टिको आधार हो । बृहदारण्यक उपनिषदले पूर्ण ब्रह्मबाटै पूर्ण जगत्को निर्माण भएको हो भनी बताएको पाइन्छ । यसै भनाइमा सहमति जनाउँदै मुण्डकोपनिषद्मा के भनिएको छ भने- जसरी माकुराले आफैँबाट आफ्नो जालो निकाल्दछ, जसरी शरीरबाट रौंहरू उम्रिन्छन्, त्यसरी नै ब्रह्मबाटै सम्पूर्ण वस्तुहरू प्रादुर्भाव हुन्छन् र ब्रह्ममै बिलाउँदछन् । (ब्रह्मदर्शनका प्रवर्तक याज्ञवल्क्य हुन् र उनको चिन्तनदृष्टिलाई पछि पूर्वीय दर्शनमा रूप दिँदा वेदान्त भनियो । विशेष गरी शङ्कराचार्यको आगमनपछि (सम्पा.)

यसरी नै साङ्ख्यदर्शनको तत्त्व मीमांसीय दृष्टिकोण मूल भौतिक तत्त्व प्रकृति हो भन्ने देखिन्छ । साङ्ख्यअनुसार संसारका प्रत्येक वस्तु सत्त्व, तम र रज गुण मिलेर बनेको हुन्छ । साङ्ख्यअनुसार सृष्टिको मूल कारण प्रकृति हो र प्रकृतिबाटै सम्पूर्ण जगत्को उत्पत्ति हुन्छ । साङ्ख्यअनुसार तीन गुण सत्त्व, रज र तमको साम्यावस्था नै प्रकृति हो । जब यिनीहरूबिच

सन्तुलन भङ्ग हुन्छ; तब प्रकृतिमा विचलन भई सिर्जनाको प्रक्रिया सुरु हुन्छ ।

यसरी नै वैशेषिक दर्शनको मूलभूत उद्देश्य नै पदार्थ निरूपण र परमाणुवादको स्थापना हो । 'पदार्थ' को अर्थ नामका आधारमा जान्न सकिने वस्तुहरू भन्ने हो । वास्तवमा वैशेषिक दर्शनको विकास पदार्थ विज्ञानको व्याख्या र विश्लेषणका क्रममा भएको हो । त्यसैले आधुनिक परमाणु विज्ञानको सैद्धान्तिक अवधारणा महर्षि कणादले नै प्रस्तुत गरेका हुन् भन्न सकिन्छ । उनले सम्पूर्ण भौतिक जगत्को सृष्टिको आधार परमाणु संरचनाबाट भएको हो भन्ने अवधारणा प्रस्तुत गरेका छन् । यसै गरी चार्वाक दर्शनले यो चराचर जगत् चारओटा भौतिक तत्त्वहरू (भूत-चतुष्टय) बाट बनेको हो भन्ने ठान्दछ । चारओटा पदार्थहरू पृथ्वी, जल, अग्नि र वायुबाट यो संसारको उत्पत्ति भएको मान्दछ । चार्वाक दर्शनले पदार्थलाई गतिशील ठान्दछ र पृथ्वी, जल, तेल र वायु चार तत्त्वको स्वाभाविक विभेदकै कारण परस्पर गति पैदा हुन्छ र त्यही गतिकै संयोग-वियोगबाट चेतनातत्त्व प्रादुर्भाव हुन्छ । यसरी हेर्दा के देखिन्छ भने चार्वाक दर्शनले संसारमा भौतिक तत्त्व पहिले उत्पत्ति भएको र त्यसबाटै चेतना तत्त्वको प्रादुर्भाव हुन्छ भनी स्वाभाविक भौतिकवादी चिन्तनलाई अङ्गीकार गरेको छ । यसै गरी तत्त्व-मीमांसाका हिसाबले हेर्दा न्यायदर्शनले यस जगत्को निर्माण पृथ्वी, जल, वायु, आकाश र अग्नि अर्थात् पञ्च महाभूतबाट भएको ठान्दछ । न्यायदर्शनका अनुसार यस संसारको उत्पत्ति पञ्च तत्त्वबाट भएको र पञ्च तत्त्व अणुहरूबाट निर्माण भएको हो । अणुहरू अपरिवर्तनशील छन् । शरीर पनि पञ्चतत्त्वबाटै बनेको हो ।

यसरी नै जैन दर्शनले इन्द्रिय, कषाय, पञ्चव्रत, मन, वाणी र शरीरलाई आस्रव तत्त्वका आधार रूप मान्दछ । यिनै तत्त्वहरूको सम्मिलनबाटै संसारको निर्माण भएको हो भन्ने विचार जैनीहरूको देखिन्छ । मीमांसादर्शनले कर्मलाई अतिशय महत्त्व प्रदान गर्दछ । यसले कर्म नै सृष्टिको आधार मान्दछ । कर्मको मूल आधार द्रव्य अथवा पदार्थलाई मान्ने मीमांसादर्शनले अविनाशी पदार्थहरूबाट जगत्को उत्पत्ति भएको ठान्दछ । मीमांसादर्शनले कुनै पनि परिणामको निश्चित कारण ठान्दछ । मीमांसाले हरेक वस्तुमा अन्तर्निहित शक्तिबाट नै कतै न कतै परिणाम वा प्रभाव जन्माउँदछ, त्यसैले यस जगत्को सृष्टि ईश्वरबाट नभई पदार्थमा अन्तर्निहित शक्तिका कारण भएको हो भन्ने मान्यता राख्दछ ।

तत्त्व-मीमांसाका हिसाबले बौद्ध दर्शन मौन देखिन्छ, यद्यपि बौद्ध दर्शनले जुन वस्तुको अस्तित्व छ, त्यो अस्तित्व शाश्वत र नित्य हुँदैन ।

हरेक वस्तुको अस्तित्व चिरस्थायी रहँदैन, हरेक क्षण परिवर्तन भइरहेको हुन्छ भन्ने चिन्तन राखेको देखिन्छ। यसरी नै योगदर्शनले साङ्ख्यदर्शनले अङ्गीकार गरेको पञ्चस तत्त्वलाई स्विकार्दै थप एउटा तत्त्व 'ईश्वर' लाई समेत स्वीकार गरेको छ। त्यसैले तत्त्वमीमांसाका हिसाबले साङ्ख्यदर्शनभन्दा बढी यस दर्शनले बोलेको छैन। वस्तुतः योग दर्शन आचार-मीमांसीय दर्शन हो। यसै गरी न्याय, वैशेषिक, साङ्ख्यदर्शन आदिले प्रमाण-मीमांसालाई बढी जोड दिएका छन्।

२. किरात राई मुन्दुममा तत्त्व-मीमांसा

किरात राई जातिको मुन्दुमी दर्शनले विशेषतः तत्त्व-मीमांसामा बढी जोड दिएको छ। आचार-मीमांसाअन्तर्गत त्यस्तो कुनै कडा नियम वा कठिन जीवनपद्धतिको निर्देशन मुन्दुममा भेटिँदैन। यसरी नै प्रमाण-मीमांसाका रूपमा मुन्दुमी ज्ञानयुक्त शब्दहरू नै यस दर्शनको एक मात्र प्रमाण हो। विजुवा, धामी-भाँकीहरूले मौखिक परम्परामा एक पुस्ताबाट अर्को पुस्तासम्म हस्तान्तरण गर्दै आएको बोली वा शब्द प्रमाणलाई मुन्दुमी दर्शनले अङ्गीकार गर्दछ। किराती मुन्दुमले बढी जोड दिएको विषय भनेको तत्त्व-मीमांसा नै हो।

दर्शनशास्त्रमा मूलतः दुईओटा पक्ष, चेतना र पदार्थसम्बन्धी बहस प्राचीन समयदेखि वर्तमानसम्म चल्दै आएको छ। चेतना र पदार्थमध्ये कुन तत्त्व पहिलो हो अर्थात् पदार्थबाट चेतनाको विकास भयो कि चेतनाबाट पदार्थको विकास भयो ? दर्शनशास्त्रमा मूल प्रश्न यही रहेको छ। आध्यात्मिक प्रत्ययवादले चेतना पहिलो र चेतनाबाटै पदार्थको निर्माण भएको हो भन्ने मान्यता राख्दछ भने द्वन्द्वात्मक भौतिकवादले पदार्थको सृष्टि पहिले भएको र पदार्थबाट चेतनाको विकास भएको हो भन्ने विश्वास गर्दछ। यसरी नै पछिल्लोले प्रकृति वा जीवन र जगत्का रहस्यहरू बोधगम्य छन् अर्थात् यिनीहरूलाई बुझ्न सकिन्छ भन्ने ठान्दछ भने अगिल्लोले यी कुरालाई ठाडै अस्वीकार गर्दछ। आध्यात्मिक प्रत्ययवादले प्राकृतिक रहस्यहरू तथा यो जीवन र जगत् मानिसको ज्ञानभन्दा बाहिर अर्थात् रहस्यकै रूपमा रहेको कुरामा विश्वास गर्दछ। तत्त्वबोधका हिसाबले हेर्ने हो भने किराती मुन्दुमी दर्शनलाई भौतिकवादी कित्तामा राख्न सकिन्छ। किनभने किराती मुन्दुमले सर्वप्रथम यस जगत्मा पदार्थको उत्पत्ति भएको र पदार्थबाटै चेतनाको विकास भएको मान्यतालाई स्वीकार गर्दछ।

यसरी हेर्दा के देखिन्छ भने किराती दर्शनले यो चराचर जगत् प्रकृतिकै उपज हो, प्रकृतिबाटै निर्माण भएको हो अथवा यो सम्पूर्ण जगत्

नै प्रकृतिको रूप हो, यसको आफ्नै नियम, आफ्नै रूप र स्वरूप छ; जो परिवर्तनशील छ भन्ने मान्यतालाई विश्वास गरेको देखिन्छ। किराती दर्शनले कुनै पनि भगवान्, ईश्वरलाई स्वीकार नगरी केवल पितृ प्रकृतिलाई मात्र स्वीकार गर्ने गरेको छ। प्रकृति भनेको सम्पूर्ण पर्यावरण हो। त्यसैले किराती दर्शनले प्रकृतिलाई नै जीवनको मूल आधार मानेको छ। यस सृष्टिको निर्माता तथा पालनकर्ता प्रकृति नै हो र प्रकृति परिवर्तनशील भएको हुँदा संसारका हरेक वस्तु परिवर्तनशील तथा गतिमान छन्। यसको विनाश वा अन्त्य आफ्नै गति र नियमअनुसार हुने कुरामा मुन्दुमी दर्शनले विश्वास गर्दछ। यस संसारका सम्पूर्ण जीवजन्तु कुनै भगवान्, ईश्वरले निर्माण गरेको नभई प्रकृतिको कोखबाटै यसको उत्पत्ति भएको र प्रकृतिमै विलीन हुने कुरामा मुन्दुमी दर्शनले विश्वास गर्दछ।

तन्त्रवाद पूर्वीय सम्भता र संस्कृतिको प्राचीन चिन्तन-प्रणाली हो। किराती दर्शन र तन्त्रवादविच निकट सम्बन्ध भेटिन्छ। भारतीय उपमहाद्वीपमा आर्यहरूको प्रवेशपूर्व नै तन्त्रवादको परम्परा सुरु भएको देखिन्छ। तत्कालीन समयमा सम्पूर्ण मानव समुदायलाई आर्य र अनार्य भनेर छुट्टयाइने गरिन्थ्यो। यस समयमा अनार्यका रूपमा प्रतिनिधित्व गर्ने जाति भनेको विशेषतः किरात नै हो। यसरी हेर्दा के देखिन्छ भने भारतीय उपमहाद्वीपमा आर्यहरूको प्रवेश हुनु पूर्वदेखि नै प्रचलित तन्त्रवाद किरातहरूबाटै सुरु भएको हो। तन्त्रवादमा प्रकृतिलाई मातृत्वका रूपमा हेर्ने गरिन्छ, जसले स्त्रीलाई आदिमाता, महामाता मान्छ अर्थात् मातृशक्तिलाई स्वीकार गर्दछ। किराती मुन्दुमले पनि मातृप्रधान सभ्यताकै व्याख्या गर्दछ। किराती समुदायमा महिलाहरूकै निर्णायक मत हुने गर्दछ। यसरी हेर्दा के देखिन्छ भने तन्त्रवाद, साङ्ख्यदर्शन र किराती मुन्दुमी दर्शनको तत्त्व-मीमांसा अत्यन्त निकट छन्। साङ्ख्यदर्शनको 'प्रकृति र पुरुष' र मुन्दुमी दर्शनको 'पितृ र प्रकृति' लगभग एकै हुन्। पितृ भन्नु नै आत्मा-जीवात्मा वा चेतन तत्त्व हो भने साङ्ख्यको पुरुष पनि जीवात्मा वा चेतनतत्त्व नै हो। साङ्ख्यले यो चराचर जगत्को सृष्टिको मूल आधार प्रकृति र पुरुषलाई स्वीकार गरे जस्तै किराती दर्शनले पनि यस सृष्टिको आधार पितृ र प्रकृतिलाई मान्दछ।

साङ्ख्यदर्शनले प्रकृतिबाट पञ्चमहाभूत, पञ्चमहाभूतबाट पञ्च तन्मात्रा, तन्मात्राबाट मन, ज्ञानेन्द्रिय तथा कर्मेन्द्रियसहितको शरीरबाट चेतनाको उत्पत्ति हुन्छ भन्ने भौतिकवादी दर्शनको भाव बोकेको देखिन्छ। मुन्दुमी दर्शनले पनि प्राकृतिक शक्ति र स्रोतबाट जीवको उत्पत्ति र क्रमशः चेतनाको विकास हुने कुरामा जोड दिन्छ। मानिस वा अन्य जुनसुकै प्राणी

जन्मदैमा ज्ञानी विवेकी हुँदैन, उसले प्रकृतिबाटै विस्तारै सबै कुरा सिक्दै जान्छ भन्ने मान्यता मुन्दुमी दर्शनको छ । साङ्ख्यदर्शनको प्राणभूत सिद्धान्त सत्कार्यवाद हो । साङ्ख्य तत्त्वप्रधान दर्शन हो । यसले तत्त्वको महत्त्वलाई ठुलो स्थान दिन्छ । सत्कार्यवादको मुख्य चिन्तन के हो भने संसारका हरेक वस्तु सर्वथा नष्ट हुँदैनन् । केवल तिनको रूप परिवर्तन मात्र हुन्छ । जस्तो कि— दाउरा बाल्दा दाउरा बलेर पूर्ण रूपमा नष्ट हुन सक्दैन । त्यसको धुवाँ, खरानी, ताप कुनै न कुनै तत्त्व यही प्रकृतिमा नै रहन्छ । किराती दर्शनमा पनि यही चिन्तन पाइन्छ । मानिस प्रकृतिमै जन्मन्छ, हुर्कन्छ, जीवनयापन गर्दछ, मर्दछ र यही प्रकृतिमै विलीन हुन पुग्दछ । त्यसैले मानिस मरेर गए पनि ऊ यही प्रकृतिमै रहन्छ । उसको कुनै न कुनै रूप हामीविचमै हुन्छ भन्ने विश्वास गर्दछ । त्यसैले मुन्दुमी दर्शनले प्रकृति र पितृलाई नै जीवनको आधार, सृष्टिको आधार मान्दछ र पितृ र प्रकृतिकै शरणमा जान हर मानिसलाई अभिप्रेरित गर्दछ । यसरी हेर्दा के देखिन्छ भने पूर्वीय सभ्यताको अत्यन्त प्राचीन चिन्तन-परम्परा वा प्राचीन संस्कृति तन्त्रवादकै आधारशिलामा आफ्नो दार्शनिक चिन्तन खडा गरेको साङ्ख्यदर्शन र किराती मुन्दुमी दर्शनविच तत्त्व-मीमांसीय हिसाबले निकटता हुनु संयोग मात्र हुन सक्दैन किनकि तन्त्रवाद लोकायत चिन्तन हो । लोकायत अर्थात् तत्कालीन लोकबाट आएको, आयातित भएको संस्कृति जुन अनार्यमा प्रचलित संस्कृति हो । वैदिक कालीन अनार्यभित्र वस्तुतः किरात जाति नै पर्दथ्यो । त्यसैले तन्त्रवाद किरातीबाटै प्रारम्भ भएको भन्न सकिन्छ । यसको आधार भनेको तन्त्रवादी चिन्तनलाई वर्तमान समयसम्म किरातीहरूले आत्मसात् गर्नु नै हो ।

सारांश तथा निष्कर्ष

मानिस प्रकृतिमै जन्मन्छ, हुर्कन्छ, यसैको काखमा जीवनयापन गर्दछ र त्यसैको काखमा मर्दछ भन्ने दार्शनिक चिन्तन किराती जातिमा पाइन्छ । प्रकृति तथा पितृपूजक किरात राई जातिमा मानिसको शरीर मरेर गए पनि आत्मा कहिल्यै मर्दैन भन्ने विश्वास गरिन्छ । फलतः यिनीहरूले आफ्ना हरेक चाडपर्वहरूमा, धार्मिक अनुष्ठानहरूमा पितृलाई पुज्ने गर्दछन् । हरेक वर्ष उधौली, उभौलीका अवसरमा होस् वा नयाँ बालीहरू भित्र्याउँदा तथा सेवन गर्दासमेत पितृलाई चढाएर मात्र सेवन गर्ने गर्दछन् । किराती जातिले यो सम्पूर्ण चराचर जगत्को सृष्टिकर्ता प्रकृतिलाई नै मान्दछन् र प्रकृतिको भोक्ता भनेको जीवात्मा हो; जो अजर, अमर तथा अनन्त छ भन्ने चिन्तन राख्दछ । त्यसैले यस जातिले केवल प्रकृतिलाई र

पुर्खा (जीवात्मा) लाई यस सृष्टिको निर्माता र शक्ति मान्दछ । यसरी हेर्दा के देखिन्छ भने साङ्ख्यदर्शन र किराती दर्शनको चिन्तनविच अत्यन्त निकट सम्बन्ध रहेको देखिन्छ ।

साङ्ख्यदर्शनले प्राचीन समयमा दक्षिण एसियामा बसोबास गर्ने आदिवासीहरू (मूल रूपमा किराती) मा प्रचलित तन्त्रवादबाट प्रभावित भई आफ्नो दार्शनिक सिद्धान्तको आधार निर्माण गरेको देखिन्छ भने वर्तमान किराती जाति पनि साङ्ख्यदर्शनबाट प्रभावित भएको देखिन्छ । साङ्ख्यदर्शनले सृष्टिको मूल कारण प्रकृति हो भन्ने ठान्दछन् भने किरातीले पनि प्रकृतिलाई नै सृष्टिकर्ता मान्दछन् । यसै गरी साङ्ख्यदर्शनले प्रकृतिको भोक्ताका रूपमा स्वीकार गरेको पुरुष जीवात्मा नै हो भने किरातीले स्वीकार गरेको पितृ पनि जीवात्मा नै हो; जसले प्रकृतिलाई भोग गर्दछ । यसरी हेर्दा के देखिन्छ भने यस भूभागमा बसोबास गर्ने आदिवासी जातिहरूमा प्रचलित तन्त्रपरम्परा (जुन भौतिकवादी दर्शनमा आधारित छ) बाट प्रभावित भई साङ्ख्यदर्शनले आफ्नो दार्शनिक धरातल खडा गरेको हुँदा मूल साङ्ख्यदर्शन र किराती दर्शनविच अत्यन्त निकट सम्बन्ध रहेको देखिन्छ ।

सन्दर्भ सामग्री

- अथर्ववेद (२०६६), (अनु. तिलकप्रसाद लुइटेल), काठमाडौँ : विद्यार्थी पुस्तक भण्डार
 उपाध्याय, गोविन्दशरण (२०६६), आर्यदर्शन, काठमाडौँ : विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।
 गौतम, नारायणप्रसाद (२०६५), केही वैदिक सूक्तहरूको विश्लेषण, काठमाडौँ : रत्न
 पुस्तक भण्डार ।
 चट्टोपाध्याय, देवीप्रसाद (ई. १९८२), लोकायत, नयाँ दिल्ली : एसजी वसानी ।
 दसोरा, नन्दलाल (सन् २०१६), षड् दर्शनम्, हरिद्वार : रणधीर प्रकाशन ।
 प्रभात, विष्णु (२०७०), प्रज्ञा संस्कृति कोश, काठमाडौँ : नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।
 सांकृत्यायन, राहुल (सन् २०१६), दर्शन-दिग्दर्शन, इलाहाबाद : किताब महल ।
 मुन्धुम होसुड (२०७३), काठमाडौँ : किरात राई चाम्लिङ खाम्वातिम ।
 राई, भक्त (२०७१), किराती साङ्पाङ पहिचानमा लोकगीतको भूमिका, काठमाडौँ :
 नेपाली डायोस्पोरा, वाङ्मय प्रतिष्ठान ।
 राई, भक्त (२०७४-०४-०६), “किरात राई मुन्दुमको तत्त्व-मीमांसा”, नेपाल प्रज्ञा-
 प्रतिष्ठान तथा नेपाल प्राज्ञिक अनुसन्धान केन्द्रद्वारा संयुक्त रूपमा सञ्चालित
 दर्शन गोष्ठीमा प्रस्तुत कार्यपत्र ।

शाक्त दर्शनको उद्भव र विकास

शीतल गिरी

१. शाक्त दर्शनको उद्भव

नेपालमा हामी शाक्त दर्शनको विकास वैदिक कालमै भइसकेको पाउँछौं । ऋग्वेदको एउटा ऋचामा शक्तिलाई 'पृथ्वी धारण गर्ने र स्वर्गमा निवास गर्ने' भनी लेखिएको छ । उपनिषद्मा शक्तिलाई 'हैमवती उमा' र महाभारतमा कृष्णकी बहिनीका रूपमा वर्णन गरिएको छ । शक्तिलाई शैव धर्मावलम्बीहरू पार्वती मान्दछन् भने पुराणहरूमा चण्डी भनी उल्लेख गरिएको छ । धर्मशास्त्रकारहरूका विचको वादविवादले शनैः शनैः शक्तिलाई देवीका रूपमा प्रतिष्ठापित गरेको बुझिन्छ । अनि ब्रह्माको ऐक्यभाव ब्रह्म, परम, निरपेक्ष, सत् तथा आनन्दकी स्वरूपधारिणी तथा निर्गुण रूपमा शक्तिलाई जगन्माताका रूपमा ढालेर कर्मकाण्डअनुसार पूजा गर्न लागेको पाइन्छ । शाक्त दर्शनका आगमहरू पाँच भागमा विभक्त छन् । चौसठ्ठी कोलागममा जादु अभिचारसम्बन्धी शक्तिको शिक्षा दिइन्छ । तन्त्रशास्त्रहरूमा विशुद्ध चैतन्य, अकाय र निष्क्रिय भनी शिवको स्वरूपलाई सर्वव्यापी भनेर वर्णन गरिएको छ । सौन्दर्यलहरीमा लेखिएअनुसार सृष्टि गर्ने शिव र शक्तिको सम्बन्ध प्रकाश र विमर्शको जस्तो हुन्छ । विशुद्ध परम सत्तासित यथार्थ सत्ताको सर्वप्रथम हुने संयोग नै विमर्श हो । प्रमाताका रूपमा परिणत तथा आत्मविरोधी अनात्म वा ज्ञेय विषयमा परिणत मूर्त रूप नै परम सत्ता हो । ब्रह्मा, विष्णु र महेश तीनोटैले मिलेर सृष्टि, पालन तथा विनाश शक्तिकै माध्यमबाट गर्दछन् । इच्छा र ज्ञानजस्ता क्रियात्मक रूप हुनाले यिनलाई अनात्म भनिएको हो । क्रियाशील रूप हुनाले यिनलाई अनात्म भनिएको हो । क्रियाशील र निष्क्रिय दुवै अवस्थामा शक्ति रहने गर्दछिन् । शक्ति दुई प्रकारका छन्— स्थूल र सूक्ष्म । सबै पदार्थको स्रष्टा शक्तिका पाँच काम छन्— आभास, शक्ति, विमर्श, बीजस्थापन र विलयन ।

शक्तिको गर्भमा माया अथवा प्रकृति छ । प्रलयकालमा माया (प्रकृति) गुप्त र विलुप्त रहन्छ भने सृष्टिकालमा सक्रिय हुन्छ । साङ्ख्यदर्शनका पञ्चस तत्त्वहरूको सट्टा केवल तीन तत्त्वहरू उल्लेख भएका छन् । शाक्त दर्शनमा विधानको भावना सर्वोपरि हुन्छ । सबभन्दा टाढा रहेका परब्रह्मपछि सर्वगुणसम्पन्न परिमित शक्तिका ज्ञाता हुन् । वास्तवमा शक्तिको ज्ञान नै मोक्षको बाटो हो । जीवनलाई मुक्ति अर्थात् यसै जन्ममा मोक्ष प्राप्त गरेको ठानिन्छ । मोक्षले आध्यात्मिक अन्तर्ज्ञानतिर अग्रसर गराउँछ । मानिसले मोक्ष त्यतिखेर पाउन सक्छ; जब उसले स्वयम् ब्रह्म ज्ञानको अनुभव गर्दछ । ब्रह्म नै सर्वश्रेष्ठ भन्ने ज्ञान भएपछि बोधको आवश्यकता पर्दछ ।

२. वेदसँगको सम्बन्ध

शक्ति पूजासम्बन्धी उल्लेख सर्वप्रथम ऋग्वेदमा पाइएको छ । एउटा ऋचामा शक्तिलाई यस्तो शरीरधारिणी क्षमताका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ : “जसले पृथ्वी धारण गरेकी छन् र स्वर्गमा निवास गर्दछिन् ।” केन उपनिषद्मा ‘हैमवती उमा’ रूपमा वर्णित छिन् । वेदमा भएका सबै देवताहरूको पत्नीस्वरूप देवीहरूको कल्पना पनि शक्तिको नै कल्पना हो । ऋग्वेदको अष्टम मण्डलको अन्तिम सूक्तमा ‘इयं शुष्मेभिः’ आदि मन्त्रले महाशक्ति सरस्वतीको स्तुति गरिएको छ । यजुर्वेद (अ.२,२) मा ‘सरस्वत्यै स्वाहा’ मन्त्रले आहुति दिने विधान छ । यजुर्वेद (५.१६) मा पृथ्वी र अदिति देवीहरूको वर्णन छ । अथर्ववेदको चौथो मण्डलको ३० औं सूक्तमा महाशक्तिबारे निम्नानुसारको कथन छ— “म सबै रुद्रहरू र वसुहरूका साथ सञ्चरण गर्दछु । यसै गरी सम्पूर्ण आदित्यहरू र सबै देवताहरूका साथमा आदि ।” केनोपनिषद्मा शक्तिको वर्णन छ— ‘उमाले हैमवती (पार्वतीको पहिलेको एक नाम) महाशक्तिका रूपमा प्रकट भएर ब्रह्मलाई उपदेश दिइन् । अथर्वशीर्ष, श्रीसूक्त आदि शक्तिको स्तुतिहरूले भरिएका छन् । यसबाट थाहा हुन्छ, शाक्त मत अत्यन्त प्राचीन हो र यसको पनि आधार श्रुति-स्मृति हो; जसरी अन्य धार्मिक सम्प्रदाय छन् । वैदिक कर्मकाण्डको अपेक्षा शाक्त उपासना श्रेष्ठ मानिएको छ । सामवेद वार्च यम-व्रतमा ‘हुवा ईवाचम्’ इत्यादि तथा ज्योतिष्टोममा ‘वाग्विसर्जन स्तोम’ आउँछ । यजुर्वेदको पाँचौं मण्डलको सोह्रौं मन्त्रमा पृथिवी र अदिति देवीहरूको चर्चा छ । अथर्ववेदको चौथो मण्डलको तिसौं सूक्तमा

‘अहं रुदेभिः वसुभिः चरामि

अहं आदित्यैरुत विश्वदेवैः

अहं मित्रावरुणोभा विभर्मि

अहं इन्द्राग्नी अहम् अश्विनोभा' भनिएको छ ।

भगवती महाशक्ति सम्पूर्ण देवताहरूका साथमा छिन् । केनोपनिषद्मा ब्रह्मविद्या महाशक्ति स्वयम् प्रकट भएर ब्रह्मको निर्देश गरेको वर्णित छ । अथर्वशीर्ष, देवीसूक्त र श्रीसूक्त त शक्तिको नै स्तवन हो । नेपालको धार्मिक इतिहासमा शाक्तमत जति प्राचीन छ, त्यति नै यसको व्यापक प्रचार-प्रसार पनि पाउँछौं । श्रुति र स्मृतिअनुसार आदिम महाशक्तिका रूपमा जगद्विद्यायिनी महान् कलाको उपासना-पूजा-प्रतिष्ठा एवम् स्तवन-अर्चन मानव जातिको अभ्युदयका साथमा जोडिएको पाइन्छ । नेपालमा आदिकालदेखि जति पनि सम्प्रदाय, मत या पन्थ प्रकाशमा आए, ती सबैको आस्थाको मूलमा एउटा शक्ति या महाशक्तिको अस्तित्व सन्निहित रहेको छ । प्रत्येक सम्प्रदाय कुनै न कुनै रूपमा शक्तिको उपासक रहेको हुँदा यसै शाश्वत, पुरातन एवम् सार्वजनीन भावनाले सामान्य जनमा अनादि आराध्य शक्तिलाई प्रथम सम्पूजित मानिएको छ ।

सृष्टिको आद्यशक्तिको उपासनाको सूत्र वेदमा वाक्, सरस्वती, श्रद्धा, महालक्ष्मी, पृथ्वी, अदिति आदि स्त्री-शक्तिको कल्पना गरिएको छ । ऋग्वेदको एउटा मन्त्र (६।६१) मा 'हे इन्द्र, म अग्नि र अश्विनीद्वयको अवलम्बन गर्दछु । मेरो आश्रय-स्थल विशाल हो । म सम्पूर्ण प्राणीहरूमा आविष्ट हुँ । जसले मलाई मान्दैन, तिनीहरू क्षीण भइहाल्छन् । जसउपर मेरो अनुग्रह हुन्छ, उसलाई म बलवान् स्तोता, ऋषि अथवा बुद्धिमान बनाउन सक्छु' भनिएको छ । यजुर्वेद (२,२) मा 'सरस्वत्यै स्वाहा' मन्त्रमा सरस्वतीको आहुति-दानको उल्लेख छ । यसै वेद (१७।५५) मा पाँच दिशाहरूका विघ्न-बाधा-निवारक इन्द्र, वरुण, यम, सोम आदि देवताको रक्षात्मक पाँच शक्तिहरूको आवाहन गरिएको छ । अथर्ववेद (१०।१२५) मा भुवनमोहिनी आद्यशक्तिले भनेकी छन्- "म सम्पूर्ण देवताका साथ तिनमा व्याप्त छु ।" वेदको अपेक्षा उपनिषद्हरूमा सृष्टिको सिर्जनात्मक आद्यशक्ति वा धेरै स्पष्ट तथा प्रभावकारी वर्णन हेर्न पाइन्छ ।

दश प्रमुख उपनिषद्मा रहेको दशमहाविद्या दशमहाशक्तिका प्रतीक हुन् । उपनिषद्का कलाहरू-विकलाहरू, जो सृष्टि रचनाका अपरिहार्य साधन हुन्, वस्तुतः शक्तिको नै सर्वव्यापी स्वरूपका प्रतीक हुन् । महाभारतअनुसार वेद तथा स्मृतिहरूले अध्ययन र आचरण गर्नबाट कसैलाई रोकेको छैन । वेद तथा उपनिषद्हरू र रामायण, महाभारतको अपेक्षा पुराणमा शक्तिको स्वरूप र त्यसको उपासना पद्धति विस्तारको साथमा चर्चा गरिएको छ । वेद तथा उपनिषद्हरूमा आद्यमहाशक्तिको

स्वरूपको सूत्ररूपमा जुन चर्चा/वर्णन भएको छ, पुराणमा त्यसलाई व्यापक व्याख्यान गरिएको छ। वेद, उपनिषद् तथा पुराणहरूको सृष्टि-प्रक्रियामा सर्वत्र भनिएको छ, 'एकमात्र परमतत्त्व परमेश्वरको इच्छा वा वासनाको फलस्वरूप यो ब्रह्माण्डको रचना भयो। परमेश्वरको इच्छाले उनले स्वयम्लाई दुई भागमा विभक्त गरे। एउटाबाट पुरुष तत्त्व र अर्कोबाट स्त्री तत्त्व आविर्भाव भयो।' सृष्टि-विधायक यस स्त्री तत्त्वलाई आद्यशक्ति, महामाया अथवा प्रकृति आदि विभिन्न नामले सम्बोधन गर्ने गरिएको छ। उसको सत्ता ब्रह्मको सत्ता जस्तै अनादि, अनन्त एवम् अपरिमित छ। उसद्वारा सृष्टि रचनाको विस्तार अंश, कला, कलांश र अक्षांश आदि विभिन्न रूपमा भएको छ। यस प्रकार कलांश तथा अक्षांशबाट विभिन्न देवीहरू, अप्सराहरू, मानव शरीरका स्त्री तथा पशु शरीरधारी स्त्रीलिङ्गहरूको सृष्टि भयो। कुलार्णव तन्त्रअनुसार 'शरीरमा खरानी वा माटो घस्तेमा मोक्ष पाइने भए संसारका सारा कुकुरहरूले मोक्ष पाउने थिए। किनभने माटोमा लडीबुडी गर्नु नै कुकुरहरूको गुण हो।' मोक्षप्राप्तिका लागि शाक्तमा सुरुदेखि अन्त्यसम्म रहस्यपूर्ण तरिकाले योग-दर्शनले भाग लिएको छ।

शिव र शक्तिको आन्तरनिमेषलाई सदाशिव र बाह्यउन्मेषलाई ईश्वर भन्ने गरिन्छ। यसै शिव-शक्ति सङ्गमले सम्पूर्ण सृष्टि उत्पन्न हुन्छ। दश महाविद्यामा ब्रह्मरूपले वर्णित शाक्त मतको आधार पनि श्रुति नै हो।

३. सूत्र साहित्य

महाभारतमा शक्ति कृष्णकी बहिनीका रूपमा छिन् र यस प्रकार वैष्णव मतका साथ यिनको सम्बन्ध गाँसिएको छ। पुराणहरूमा यिनी चण्डीका रूपमा प्रकट भएकी छन्; जसको दैनिक पूजाको विधान छ र शरद् ऋतुमा जसको उत्सव मनाइने गरिन्छ। देवीको रूपमा सम्मानित शक्तिको ब्रह्मासँग ऐक्य भाव छ, जो ब्रह्म परम निरपेक्ष तत्त्व हो र जसको स्वरूप सत्, चित र आनन्द छ र जसको पुमान् स्त्री अथवा निर्गुण रूपमा पनि चिन्तन गर्न सकिन्छ। हिन्दु धर्मको यस रूपमा सम्बन्ध राख्ने साहित्यलाई तन्त्रको नाम दिइएको छ। यो नारी जातिप्रति आदर भावका लागि प्रसिद्ध छ र नारीलाई देवी माताको प्रतिकृति मानिएको छ।

विद्याः समस्तास्तव देविभेदाः।

स्त्रियः समस्ताः सकला जगत्सु ॥ -सप्तशती ११: ५।

शाक्तको आगमले ज्ञान तथा मोक्ष-प्राप्तितर्फ लैजाने क्रियाहरूका बारेमा शिक्षा दिन्छ ।

मार्कण्डेय पुराण, देवी पुराण, कालिका पुराण, देवी भागवतमा शक्तिको विशेष रूपबाट वर्णन छ । रामायण र महाभारत दुवैमा देवीको स्तुति पाइन्छ । वैष्णव ग्रन्थ 'नारद पञ्चरात्र' मा पनि दश महाविद्याहरूको विस्तार साथमा वर्णन छ । 'भगवद्गीता' जस्तै 'दुर्गासप्तशती' पनि नेपालीका लागि पवित्र ग्रन्थ हो । श्रीमद्भागवत महापुराण स्कन्ध ३ अध्याय ४ मा शिवलाई श्राप दिँदै भृगु ऋषिले जुन शिवदीक्षाको वर्णन गरेका छन्; त्यसको सम्बन्ध स्पष्टतः तान्त्रिक शाक्त मतसँग छ । बौद्ध महायान सम्प्रदायको ग्रन्थ 'ललितविस्तार' (वि.सं. २५०) मा भनिएअनुसार 'केही मानिस श्मशानघाट तथा चौबाटोमा बसेर साधना गर्दथे र आफ्नो पूजामा मद्य-मांसको प्रयोग गर्दथे । बुद्धले यस्ता उपासकहरूलाई एक नम्बरका पाखण्डी भनेका छन् । जैन-साहित्यमा बुद्धकीर्ति नामक एक जना यस्ता मुनिको उल्लेख छ, जो सम्पूर्ण शास्त्रहरूमा विख्यात भएर पनि माछाको आहार गर्ने हुँदा उनी उच्च जैनाचारबाट भ्रष्ट भएर रक्ताम्बर धारण गर्न लागे र एकान्त मतका अनुयायी र प्रचारक बने । शाक्तमतको अस्तित्व धेरै प्राचीन भएको हुँदा यसको प्रचार-प्रसार नेपाललगायत धेरै ठाउँमा भएको थियो । शाक्तमतको धेरैजसो साहित्य तिब्बतमा पाइएको छ । नेपालमा हस्तलिखित ग्रन्थका रूपमा अप्रकाशित अवस्थामा धेरैजसो ग्रन्थ रहेकामा बिस्तारै बिस्तारै नष्ट हुँदै जाँदै छ । साहित्यिक रचनाका दृष्टिले शाक्तमतको श्रीकुलसँग सम्बन्धित प्रमुख ग्रन्थमा— अगस्त्यकृत 'शक्तिसूत्र' तथा 'शक्ति महिम्नस्तोत्र', 'सुबोधामृत', 'त्रिपुरारहस्य', गौडपादकृत 'शिवशक्तिसिद्धि' र अभिनवगुप्तकृत 'तन्त्रालोक' अनि कालीकुलसँग सम्बन्धित ग्रन्थमा 'कालज्ञान', 'कालोत्तर' तथा 'महाकालसंहिता' आदि पर्दछन् । यससँग सम्बन्धित धेरैजसो ग्रन्थ यस्ता छन्; जो जुन ठाउँमा रचना भए, प्रायशः तिनको प्रचलन पनि त्यहीँ मात्रै भयो । जहाँ शाक्तमतको धेरै प्रचार भयो; त्यहाँका आचार्य तथा सन्तहरूले आफ्ना ग्रन्थको रचना त्यहीँ गरे । शाक्तमतको सर्वाङ्गीण नियमको एउटा विशाल ग्रन्थ 'निःश्वासतत्त्वमीमांसा' इसाको ११ औँ शताब्दीमा लेखिएको थियो । विद्वान् अप्पयदीक्षित (वि.सं. १६०८-१६८०) मूल रूपमा शाक्तमतका अनुयायी थिए । एघारौँ शताब्दीको अन्तिम समयमा आचार्य लक्ष्मीधर (विद्याधर) यस मतका प्रसिद्ध विद्वान् थिए । यिनले 'सौन्दर्यलहरीभाष्य' बाहेक 'वामकेश्वरतन्त्र' मा ६४ तन्त्रहरूको सूची निर्माण गरेका थिए । यिनीपछि तजौरका तीन विद्वान् नुर्सिहानन्दनाथ, भास्करानन्दनाथ र

उमानन्दनाथले यस मतको अनुसरण गरे। इसाको १८ औं शताब्दीका भास्करानन्दनाथ दक्षिणमार्गी शाक्त तथा देवीका परम उपासक थिए। यी तीनओटैमा भास्करानन्दनाथ उच्च कोटिका विद्वान् भए। उनले 'वरिवस्यारहस्य' नामको भाष्य आर्या छन्दमा शाक्तसाधनाको विद्वतापूर्ण ग्रन्थको रचना गरे। यसै गरी वाममार्गी शाक्त शाखाको एउटा प्रसिद्ध ग्रन्थ 'देवीयामलतन्त्र' हो, जसको रचना इसाको १० औं शताब्दीका काश्मीरमा भयो। शाक्तमतको अन्य शाखाहरूमा पनि अनेक ग्रन्थ रचना भए, जसमा तन्त्र विषयक ग्रन्थहरूको विशेष नाम छ। तन्त्रशास्त्रीय ग्रन्थहरूमा 'तन्त्र' शब्दको व्यापक अर्थमा प्रयोग भएको छ। तन्त्रको अर्को नाम आगम हो। तन्त्रशास्त्रका प्रणेता शिवले यस शास्त्रको उपदेश सबभन्दा पहिले पार्वतीलाई दिएका थिए। तन्त्रशास्त्रको आधार शिव-पार्वतीलाई मानिएको छ। आगमको मूल आधार निगम (वेद) हो; यसकारण तन्त्र शास्त्रको सम्बन्ध आगम-निगम दुवैसँग जोडिएको छ। तन्त्रशास्त्र आफू आफैमा एउटा स्वतन्त्र विद्या हो र यसको साहित्य धेरै विशाल छ। अथर्ववेदीय 'नृसिंहतापनीयोपनिषद्' मा सबभन्दा पहिले तान्त्रिक महामन्त्रको उल्लेख गरिएको छ। यस उपनिषद्मा शङ्कराचार्यले भाष्य लेखेको हुँदा यसको निर्माण इसाको ८ औं शताब्दीभन्दा पहिले भएको हुनुपर्छ। १० औं र १२ औं शताब्दीको बिच बौद्धतन्त्रहरूको तिब्बती अनुवाद आइसकेको थियो। आर्यतन्त्रभन्दा बौद्धतन्त्रको निर्माण पछिबाट भएको हुनुपर्छ।

४. शाक्तबारे सामान्य विचारधारा

शाक्तका चौसठ्ठी कौलागम छन्, जसले यस्ता क्रियाहरूको शिक्षा दिन्छ, जसको उद्देश्य जादुको शक्ति विकास गर्नमा सहायता गर्नु हो। भास्कर रायले आफ्नो 'ललितसहस्रनाम' भाष्यमा 'शक्तिसूत्र' नामक एक ग्रन्थबाट नौ सूत्रहरूको उद्धरण दिएका थिए। यो ग्रन्थ आज हामीसमक्ष उपलब्ध छैन। यस तन्त्रदर्शनमा शिवको स्वरूप सर्वव्यापक विशुद्ध चैतन्य, अकाय र निष्क्रिय भनिएको छ। तन्त्र एउटा विशुद्ध सत् हो; जो सर्वथा निर्लिप्त छ। 'सौन्दर्यलहरी'को प्रारम्भिक श्लोकको भाव यस प्रकार छ : शिव जब शक्तिको साथ संयुक्त हुन्छ त सृष्टि रचना गर्न योग्य हुन्छ, अन्यथा ऊ गतिशील बन्न अयोग्य छ। शिव र शक्तिको सम्बन्ध यस्तो छ जस्तो कि प्रकाश र विमर्शको सम्बन्ध हुने गर्दछ। शक्ति मूर्तरूपी परमसत्ता हो, जो चैतन्य प्रमाताका रूपमा परिणत भएको छ र यही आफ्नो विरोधी अनात्म अथवा ज्ञेय विषयका रूपमा परिणत हुन्छ। यदि शिव चित् स्वरूप हो भने शक्ति चिद् रूपिणी हो। आनन्दरूपी निर्दोष अनुभवमा शिव तथा

शक्तिमा भेद गर्न सकिँदैन । दुवै मिलेर एउटै सत् रूपमा जान्छन् । शिव र शक्ति एक हुन् किनभने शक्ति संसारमा अन्तर्निहित छ । शक्ति निष्क्रिय तथा क्रियाशील दुवै अवस्थामा विद्यमान रहन्छ । शक्ति दुई किसिमको हुन्छ : स्थूल र सूक्ष्म । यो सबै पदार्थहरूको जननी हो । अचेतनलाई प्रकृतिको मान्यता दिइएको छ, जो साङ्ख्यदर्शन प्रकृतिको प्रतिरूप हो । प्रकृति अथवा मायालाई देवीको सार तत्त्व भनिएको छ । साङ्ख्य-प्रतिपादित प्रकृतिद्वारा विकासको अनुसरण गरिएको छ । शक्तिको आदेशले माया अनेक भौतिक तत्त्वका रूपमा अर्थात् सम्पूर्ण चेतन प्राणीहरूको भौतिक अंशका रूपमा विकसित हुने गर्छ ।

साङ्ख्यदर्शनको २५ तत्त्वका ठाउँमा यहाँ ३६ तत्त्व छन्; जसका तीन वर्ग छन् : १. शिवतत्त्व— जो सर्वश्रेष्ठ हो, २. विद्यातत्त्व— अथवा शक्तिको सूक्ष्म व्यक्त रूप र ३. आत्मतत्त्व— अथवा भौतिक विश्व मायादेखि लिएर मर्त्यलोकपर्यन्त । यी तीनओटै प्रकाश (शिव) विमर्श र अनात्म अनुकूल हो । शाक्त मतको विधानमा सबभन्दा पहिले परब्रह्म छ, त्यसपछि हामी परिमित शक्ति भएको ज्ञाता पाउँदछौं; जो शक्तिगुण सम्पन्न छ । तत्काल नै नाद प्रकट हुन्छ, अनि नादबाट बिन्दु प्रकट हुन्छ अनि शुद्धमाया । मायाको प्रभावले जीव आफूलाई एउटा स्वतन्त्र कर्ता तथा उपभोक्ता ठान्दछ; जबसम्म उसलाई मोक्ष प्राप्त हुँदैन । शक्तिको ज्ञान नै मोक्षको मार्ग हो; जो सर्वोपरि ब्रह्मको आनन्दमय ज्योतिषुज्जमा विलीन हुने नाम हो । जीवनमुक्ति अर्थात् यस जन्ममा मुक्तिको सिद्धान्तलाई स्वीकार गरिएको छ । (महानिर्वाण तन्त्र, १४: १३५) मोक्ष निर्भर गर्दछ आत्म संस्कृतिभन्दा माथि, जो आध्यात्मिक अन्तर्ज्ञानतर्फ लैजान्छ । मनुष्यतालाई मोक्ष प्राप्त हुन्छ, यस ज्ञानले कि ऊ स्वयम् ब्रह्म हो (महानिर्वाण तन्त्र, १४: ११५, ११६) ।

कुलार्णवतन्त्रमा भनिएको छ— “यदि शरीरमा माटो घस्नाले साथै भस्म दल्लाले मोक्ष पाइने भए त गाउँका कुरुरले पनि मोक्ष पाउने थिए, किनभने तिनीहरू त सधैं माटोमा नै लडीबुडी गर्छन् ।” (कुलार्णवतन्त्र, १) वर्ण तथा जातिगत भेदलाई गौण स्थान दिइएको छ र तन्त्रअनुसार आचरणको विधान मनुष्यमात्रका लागि खुलेको छ ।

अन्त्यजा अपि ये भक्ता नामज्ञानाधिकारिणः ।

स्त्रीशूद्रब्रह्मबन्धूनां तन्त्र ज्ञानेऽधिकारिता ॥

—व्योमसंहिता

पूजाका विषयमा पूर्ण स्वतन्त्रता छ । जसरी सबै नदीहरू बगेर समुद्रमा जान्छन्; त्यसै गरी कुनै पनि देवताको पूजा ब्रह्मको स्वीकृत हो

(महानिर्वाण तन्त्र, २ : ५०) थोरै महत्त्व राख्ने देवता कर्म तथा कालको अधीन रहन्छ। मन्त्र पवित्र हो र यसलाई दिव्य रचनाका रूपमा मानिएको छ। शक्तिको अनुजाग्रत गर्नका लागि मन्त्रको प्रयोगमा विशेष जोड दिइएको छ।

शाक्तमतका विचारकहरूले कर्म, पुनर्जन्म तथा स्थूल र सूक्ष्म शरीरको सिद्धान्तलाई स्वीकार गरेका छन्। आगमहरूमा आचरणको विकास हुनाले शाक्तमतको दुईटा उपसम्प्रदाय बन्थो— १. दक्षिणाचार (वैदिक मार्ग) र २. वामाचार। दक्षिणाचार सदाचारपूर्ण र दार्शनिक दृष्टिले अद्वैतवादी हो। यसका अनुयायी आफूलाई शिव मानेर पञ्चतत्त्वहरूले शिवा (शक्ति) को पूजा गर्दछन्।

वैदिक मार्गमा पञ्च मकार (मद्यादि) को स्थानमा विजया रसको सेवन हुने गर्छ।

योगशक्ति उपासनाको प्रधान अङ्ग हो।

योगका छोटो चक्रहरूमा कुण्डलिनी र आज्ञा दुई चक्र महाशक्तिका प्रतीक हुन्। यौगिक साधनामा 'समय' को एउटा विशेष अर्थ रहन्छ। हृदयाकाशमा चक्रभावनाद्वारा शक्तिका साथमा अधिष्ठान, अनुष्ठान, अवस्थान, नाम तथा रूप भेदले पाँच किसिमको साम्य धारण गर्ने शिवलाई नै 'समय' भन्ने गरिन्छ। समयाचारको साधना गर्ने अन्तर्गत मूलधारबाट सुषुप्त कुण्डलिनीलाई जगाएर स्वाधिष्ठान आदि चक्रहरूमा पुर्‍याउँदै सहस्राधार चक्रमा अधिष्ठित सदाशिवका साथ ऐक्य या तादाम्य गराउनु नै साधकको मुख्य ध्येय हुने गर्छ। वामाचार अथवा कौलमतको साधना दक्षिणाचारभन्दा फरक छ तर ध्येय दुवैको एउटै हो।

'कुल' शक्ति अथवा कुण्डलिनी हो। 'अकुल' शिव हो। जसले आफ्नो यौगिक साधनाले कुण्डलिनीलाई जाग्रत गराएर सहस्राधार चक्रमा स्थित शिवसँग उनको मिलन गराउन सक्षम हुन्छ; उही नै कौल हो। कौलाचार अथवा वामाचारमा पञ्च मकारको सेवन हुने गर्दछ। यी पञ्च मकार हुन्, १. मद्य, २. मांस, ३. मत्स्य, ४. मुद्रा र ५. मैथुन। मद्य भौतिक मदिरा होइन, ब्रह्मरन्ध्रमा स्थित सहस्रदल कमलबाट स्यूत अमृत नै मद्य या मदिरा हो। जसले साधक ज्ञानरूपी खड्गले वासनारूपी (पाप-पुण्य) पशुहरूलाई मार्दछ र आफ्नो मनलाई शिवमा लगाउँदछ; त्यही नै मांस सेवन हो। त्यही साधकले मत्स्यको सेवन गर्दछ; जसले प्राणायामको प्रक्रियाले श्वास-प्रश्वास रोकेर प्राणवायुलाई सुषुम्ना नाडीभित्र सञ्चालित गराउँदछ। असत्सङ्गको त्याग र सत्सङ्गको सेवन मुद्रा हो। सहस्राधार चक्रमा स्थित शिव र कुण्डलिनी (शक्ति) को मिलन मैथुन (दुई एक हुनु)

हो । कौलसाधना यौगिक उपासना भएपछि कालान्तरमा केही यस्ता मानिस यस साधनामा प्रवेश गरे; जो आधारले निम्नस्तरका अभ्यासी थिए । यस्तैले पञ्च मकारलाई भौतिक अर्थ लगाए र यसद्वारा भौतिक मद्य, मांस, मत्स्य, मुद्रा र मैथुनको सेवन खुलारूपमा हुन थाल्यो ।

शाक्त दर्शनमा मानिएका छत्तिस तत्त्वका तीन वर्ग— १. शिवतत्त्व, २. विद्यातत्त्व र ३. आत्मतत्त्वमध्ये शिवतत्त्वमा पनि दुई तत्त्व शिव र शक्तिको समावेश छ । विद्यातत्त्वमा सदाशिव, ईश्वर र शुद्ध विद्या सम्मिलित छन् । आत्मतत्त्वमा एकतिस तत्त्वहरू छन्, जसको गणना यस्तो छ— माया, कला, विद्या, राग, काल, नियति, पुरुष, प्रकृति, बुद्धि, अहङ्कार, मन, पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच कर्मेन्द्रिय, पाँच विषय (शब्द, स्पर्श, रूप, रस र गन्ध) र पाँच महाभूत (आकाश, वायु, अग्नि, जल र पृथ्वी) । परम पुरुषका हृदयमा सृष्टिको इच्छा उत्पन्न हुनेबित्तिकै उसका दुई रूप शिव र शक्ति प्रकट हुने गर्दछन् । शिव प्रकाशरूप हो र शक्ति विमर्शरूप । विमर्शका थुप्रै नाम छन्— चित्, चैतन्य, स्वातन्त्र्य, कर्तृत्व, स्फूर्ण आदि । प्रकाश र विमर्शको अस्तित्व युगौयुग रहन्छ । शाक्तमतमा वामाचारको उद्गम केही मानिस त्यसलाई मान्दछन्, जसमा मातृशक्तिको पूजा आदिकालदेखि चल्दै आएको थियो, तर ती मानिस स्मार्त आचारबाट प्रभावित थिएनन् । अर्का थरीका विचारमा शाक्त सम्प्रदायको वामाचारको प्रवेश तिब्बत र चीनको प्रभावबाट भएको हो । चीनाचार आदि थुप्रै आगम ग्रन्थहरूमा यस कुराको उल्लेख छ— वशिष्ठ ऋषिले बुद्धको उपदेशले चीन देशमा गएर तारा देवीको दर्शन गरेका थिए । नेपाली बौद्ध ग्रन्थ साधनामालाको तन्त्र जटासाधन प्रसङ्गमा उल्लिखित निम्नाङ्कित कथाले पनि यस कुराको पुष्टि गर्दछ— “आर्यनागार्जुनपादैर्भोटदेशतः समुद्धृता ।” (तारा देवीको मूर्ति आर्य नागार्जुनाचार्यले भोट देशबाट ल्याए ।) शाक्तका पाँच वेद, पाँच योगीहरू र पाँच पीठको उल्लेख कुलालिकातन्त्रमा पाइएको छ । यसमा उत्तर, दक्षिण, पूर्व, पश्चिम र ऊर्ध्व यी पाँच आम्नाय वेद हुन्, महेश्वर, शिवयोगी आदि पाँच योगी हुन् र उड्डियान, जालन्धर, पूर्ण, मतङ्ग र कामाख्या यी पाँच पीठ हुन् । शाक्तको सबभन्दा ठुलो आकर्षण भनेको भैरवीको चक्रपूजामा सबै शाक्त चाहे त्यो कुनै पनि वर्णको होस्; ब्राह्मण मान्न थालियो । धार्मिक संस्कारको मण्डल, यन्त्र र चक्र जो शक्तिपूजाका अधिष्ठान थिए, वैदिक र स्मार्त संस्कारहरूमा पनि प्रविष्ट भए । शाक्त मतका दुई उपसम्प्रदायका थुप्रै ग्रन्थहरूमध्ये अगस्त्यको शक्तिसूत्र तथा शक्तिमहिम्ना स्तोत्र, सुमेधाको त्रिपुरारहस्य, गौडपादको विद्यारत्नसूत्र, शङ्कराचार्यको सौन्दर्यलहरी र प्रपञ्चसार एवम्

अभिनवगुप्तको तन्त्रालोक प्रसिद्ध छन् । दोस्रो सम्प्रदायमा कालज्ञान, कालोत्तर, महाकालसंहिता आदि मुख्य छन् ।

शाक्त मतको वर्तमान साम्प्रदायिक रूपको आधार श्रुति-स्मृति हो र यो मत त्यति नै प्राचीन छ; जति वैदिक साहित्य छ । यसको व्यापकता त यस्तो छ, जति सम्प्रदायहरूको वर्णन हामी पाउँछौं सोभन्दा अर्थमा भन्ने हो भने सबैले आफ्नो सम्प्रदायसँग सम्बद्ध शक्तिहरूलाई मात्र आफ्नो परम उपास्य मानेका छन् । जब आगमको विस्तृत आधार शाक्त मतमा समावेश भयो, तब थाहा भयो; निगमानुसार शाक्त मतको दक्षिणाचारलाई वैदिक शाक्त मत नाम दिइयो ।

५. नेपाल र शाक्त

परम शक्तिको एकमात्र स्रोत दुर्गा वा काली हुन् । शाक्त सम्प्रदायमा सप्तमातृका लोकप्रिय देवी हुन् । माहेश्वरी, वैष्णवी, कौमारी, वाराही, ऐन्द्री, ब्राह्मी र चामुण्डा शिवशेष गरी दक्षिण भारतमा मानिन्छन् । सप्तमातृकाहरूका साथमा 'महालक्ष्मी' लाई समेत राखेर नेपालमा प्राचीन कालदेखि नै अष्टमातृकाको पूजा गर्ने चलन चलेको पाइन्छ । मध्यकालमा आएपछि भने अष्टमातृकाको पूजा गर्ने चलन भन्नु लोकप्रिय भएको देखिन्छ । लिच्छविकालमा नेपालमा शिव र मातृकाहरूको पूजा तान्त्रिक पद्धतिबाट हुने गर्थ्यो । लिच्छविकालमा भैँ पूर्व-मध्यकाल र मध्यकालमा पनि मातृकाहरूको पूजा गर्ने चलन थियो । मध्यकालमा बनेका अष्टमातृकाका मन्दिरहरूमा ठिमीको इन्द्रायणी, बोडेको वाराही, भक्तपुरको चामुण्डा, बलम्बुको महालक्ष्मी, पाँगाको वैष्णवी आदि प्रसिद्ध छन् । कुमारीको पूजाविधिबारे लेखिएको सबभन्दा पुरानो ग्रन्थ सन् १२८० को पाइएको छ । देवीभागवत र मार्कण्डेय पुराणमा अष्टमातृकाको पूजाविधि र आङ्गिक विवरण पाइन्छ ।

(क) ब्राह्मी— ब्राह्मी वा ब्रह्मायणी चतुर्मुख ब्रह्माकी शक्ति हुन् । यिनका चार हात हुन्छन् र तिनले रुद्राक्ष, पुस्तक, कलश र डाडु धारण गरेकी हुन्छिन् । ब्रह्माका चारमुख हुने भएकाले उनकी शक्ति ब्राह्मीको पनि चार शिर हुने कल्पना गरिएको बुझिन्छ । ब्राह्मीको वाहन हंस अर्थात् हाँस हो ।

(ख) वैष्णवी— मार्कण्डेय पुराणमा उल्लेख भएअनुसार भगवान् विष्णुका अनेक शक्तिहरूमध्ये एक वैष्णवीको वाहक गरुड हो । यिनका चार हातहरूमा भगवान् विष्णुका भैँ गरी शङ्ख, चक्र, गदा र पद्म (कमल) हुन्छन् ।

- (ग) माहेश्वरी— महादेवीबाटै निस्केकी माहेश्वरीले भगवान् महेश्वरले जस्तै गरी हातमा त्रिशूल र रुद्राक्ष लिएकी हुन्छिन् ।
- (घ) ऐन्द्री— ऐन्द्रीलाई इन्द्रायणी अथवा माहेंद्री पनि भनिन्छ । स्वर्गका राजा भनिने इन्द्रकी शक्ति ऐन्द्रीको वाहन हात्ती हो । 'हर्षचरित'का लेखक वाण भट्टले राजा प्रभाकरवर्द्धन बिरामी परेका बेलामा ऐन्द्रीको उपासना गरेको कुरा लेखेका छन् । विष्णुमतीको किनारमा शोभा भगवतीदेखि पूर्वपट्टि रहेको ऐन्द्री वा इन्द्रायणीको मन्दिरमा सामूहिक रूपले अरू मातृकाहरूका साथमा ऐन्द्रीको पनि पूजा उपासना गर्ने चलन छ ।
- (ङ) कौमारी— कार्तिकेय कुमारको शक्ति कौमारी वा कुमारीको वाहन पनि कुमारको भैंँ मयूर हो, मध्यकालमा नेपालमा कौमारी वा कुमारीको पूजा र आराधना गर्ने परम्परा लोकप्रिय भयो । नेपालमा जीवित कुमारी देवीको पूजा गर्ने चलन छ ।
- (च) वाराही— वराह अवताररूपी भगवान् विष्णुकी शक्ति वाराही बलियी, बाङ्गी र अग्ली देखिन्छिन् ।
- (छ) चामुण्डा— चामुण्डालाई ज्ञान र विवेकको प्रतीकका साथै राक्षसहरूको संहारकर्ता मानिन्छ । चामुण्डाको घाँटीमा नरमुण्डमाला हुन्छ । उनको शरीरको माथिल्लो भाग नग्नप्रायः हुन्छ भने तल्लो भागचाहिँ हात्तीको छालाले बेरिएको हुन्छ । नेपालमा चामुण्डाको पूजाविधि लोकप्रिय छ ।
- (ज) महालक्ष्मी— लक्ष्मीको भन्दा महालक्ष्मीको स्वरूप विशाल हुन्छ । पुराणमा 'उल्लेख भएअनुसार यिनका हजार हातहरू भए तापनि मूर्तिकलामा अठारओटासम्म हात देखाइएका छन् । गोरो अनुहार, निलो हात, सेतो स्तन, रातो कम्मर, राता पाउ, निला जाँघ भएकी यिनको शरीरको तल्लो भागमा आकर्षक लुगा, घाँटीमा माला र शिरमा घुम्टो हुन्छ ।

काठमाडौँ उपत्यकामा प्रत्येक १२ वर्षमा पचली भैरवको जात्रा आयोजना गरिन्छ । पचलीमा आयोजना गरिने जात्राका अवसरमा ठाउँ ठाउँमा नर्तकहरू अष्टमातृकाको मुखुण्डो लगाएर नाच्दछन् । काठमाडौँ उपत्यकाबाहेक नुवाकोट, दोलखा आदिमा पनि यस्ता जात्रा सम्पन्न गरिन्छन् । नेपालमा अष्टमातृकालाई मङ्गल सूचकका रूपमा लिइएको छ । नेपालमा शाक्त सम्प्रदायका बारेमा अध्ययन गर्न अभिलेखहरूको सहायता लिनुपर्छ ।

काभ्रे जिल्लास्थित पलान्चोकमा भगवती विजयश्री देवीको एउटा अत्यन्त सुन्दर मूर्ति स्थापना गर्न लगाइएको कुरा त्यहीँ रहेको शिलालेखमा

स्पष्ट पारिएको छ र त्यसमा उत्कीर्ण भएको संवत् राजा मानदेव (प्रथम)ले शासन गरिरहेको बेलाको छ। केही विद्वान्हरूले विजयस्वामिनीलाई राजा मानदेव (प्रथम) की रानी भने पनि उनका रानीहरूको सूचीमा यिनको नाउँ अङ्कित गरिएको पाइँदैन। सो शिलालेखमा 'भट्टारकमहाराज श्रीमानदेवले शय वर्षसम्मन् राज्य गरिरहेको बेलामा सम्राट् गृहपतिकी पत्नी विजयस्वामिनीले देवी भगवती विजयश्वरी प्रतिष्ठा गरिन्' भनी स्पष्ट लेखिएको छ। सम्राट् गृहपतिकी पत्नी भद्र महिला विजयस्वामिनीले भगवतीको मूर्ति स्थापना गरेवाट कुन कुरो भन्न सजिलो भएको छ भने नेपालमा राजा मानदेव (प्रथम) ले शासन गर्नुभन्दा अगाडिदेखि नै शाक्त सम्प्रदायले प्रसिद्धि पाइसकेको थियो। राजा अंशुवर्माको संवत् ३० ताका गरुडवाहिनी भगवती जनसाधारणमा औधी नै लोकप्रिय रहेको बुझिन्छ। त्यसैले हाँडीगाउँस्थित 'षष्ठीदेवकुल' विशिष्ट देवीका लागि राजा अंशुवर्माले खर्च दिएका थिए होलान् भनी विद्वान्हरूले अङ्कल काटेका छन्।

केही विद्वान्हरूले हाँडीगाउँ कोटालटोलस्थित भगवतीलाई कुमार मानेर लेख पनि प्रकाशित गरेका छन्। उक्त विद्वान्हरूका मतअनुसार यदि उक्त मूर्ति भगवतीको बनाएको भए त्यसमा नारीत्व झल्काउने चिह्न अर्थात् नारीजातिको छातीमा विकसित हुने स्तन चिह्न वा गोलाइद्वय अवश्यै देखाइने थियो। भवादृ हेर्दा उक्त विद्वान्हरूको कथनउपर अविश्वास गर्ने ठाउँ पनि छैन। शिलालेखहरूका आधारमा शाक्त सम्प्रदायको लोकप्रियताबारे धेरै कुरा स्पष्ट भएको छ। मल्लकालका यशस्वी राजा स्थिति मल्लले, 'श्रीमानेश्वरीलब्धप्रसाद' भन्ने उपाधि जोडेर आफूलाई शक्तिको परम उपासक देखाएका छन्। मानेश्वरीदेवीका समयमा भगवती भङ्केश्वरीको पनि प्रसिद्धि देखिन्छ। यस किसिमका साक्ष्यहरूबाट के अनुमान गर्न सुगम हुन्छ भने पूर्व-मध्यकालमा राजाहरूले नै श्रीमानेश्वरीदेवीलाई विशेष मान्यता प्रदान गरिसकेका थिए। राजभट्ट नामक एक दक्षिण भारतेली तीर्थ गर्न नेपाल आउँदा पशुपतिनाथ नजिकै अवस्थित राजेश्वरीको मन्दिरमा शाक्तसित सम्बद्ध एक शिलालेख राख्न लगाएका थिए। डा.जगदीशचन्द्र रेग्मीले उक्त शिलालेखका अक्षरहरू कन्नड वा मलयालम हुन् भनी अनुमान गरेका छन्। देवी भागवतमा गुह्येश्वरीलाई 'गुह्यकाली महास्थान' भनी उल्लेख गरिएको छ।

६. शाक्त मतको व्यापकता

नेपालमा प्रचलित एक लाख श्लोक भएको शक्तिसङ्गम तन्त्रमा शाक्त सम्प्रदायको वर्णन गरिएको पाइन्छ। शाक्त, सौर, शैव, गाणपत्य,

वैष्णव, बौद्ध आदि यद्यपि फरक ताम हुन्, फरक सम्प्रदाय हुन्, तर वास्तवमा यी एउटै हुन् । यिनमा परस्पर निन्दा र परस्पर द्वेष विधि भेद फरक भएको देखाउने प्रपञ्चका लागि नै हो । निन्दा गर्नेको सिद्धि हुँदैन । काली र ताराको उपासना यसै ऐक्यको सिद्धिका लागि गरिएको हो । महाशक्ति असल, खराब, सुन्दर र कुरूप दुवै धारणा राख्ने हुँदा यही मत प्रकट गर्नका लागि शाक्त तत्त्वको शास्त्रकीर्तन गर्ने गरिन्छ । चौध विद्याहरूमा एकत्व प्रतिपादन गरिएको हुँदा प्रकृति विषय जगत्तरीणीदेवी चतुर्वेदमयी, कालिकादेवी अथर्ववेदाधिष्ठात्री, काली र ताराको अभावमा अथर्ववेद-विहित कुनै क्रिया हुन सक्दैन । गहिरिएर अध्ययन गर्दा साम्प्रदायिकहरूमा जसमा शाक्त पनि समावेश छ— र यो अवश्य नै वैदिक शाक्त हो । तान्त्रिक शाक्तधर्म या वामाचार पछिबाट प्रचलित भएको हो ।

गीतामा भगवान् श्रीकृष्णले आफ्नो द्विधा प्रकृति र आफ्नो मायाको बारम्बार चर्चा गरेका छन् । पुराणहरूमा त नारायण र विष्णुका साथमा लक्ष्मी, शिवका साथ शिवा, सूर्यका साथमा सावित्री, गणेशका साथमा अम्बिकाको चरित्र र माहात्म्य वर्णित छ । पछि जब सम्प्रदायहरूको अलग अलग विकास भयो; तब शक्तिको उपासनाको यस्तो प्रबल धारा चल्यो । सो समयमा दुवै सम्प्रदायका मुख्य रूपले नभए पनि गौणरूपले शाक्त बने । सीताराम, राधाकृष्ण, लक्ष्मीनारायण, उमामहेश्वर, गौरीगणेश इत्यादि नाम शक्ति उपासनाको प्रभावका सूचक हुन् । त्यस समयमा गायत्रीको सन्ध्योपासना गर्ने शाक्त थिए र वास्तवमा सम्पूर्ण आर्य थिए । यी शाक्तमा दुई समूह थिए, एक समूहमा शैव, वैष्णव, सौर, गाणपत्य आदि वैदिक सम्प्रदायका शाक्त दक्षिणाचारी थिए र अर्कातिर बौद्ध, जैन आदि अवैदिक तान्त्रिक सम्प्रदायका शाक्त वामाचारी थिए । शाक्तको कुनै मठ वा गद्दी छैन । यसका पाँच या एकाउन्न पीठलाई नै यसका मठ भनेर बुझ्नुपर्दछ । वैदिक दक्षिणाचारी वर्णाश्रम धर्मको पालन गर्दछन् भने अवैदिक बौद्ध आदि वामाचारी चक्रभिन्न बसेर सबै एक जातिका वा सबै द्विज वा ब्राह्मण हुने गर्थे । वीरशैवमा शिवेश्वरको सम्प्रदाय, पाशुपतमा लकुलीशको सम्प्रदाय, शैवमा कापालिक, वैष्णवमा वैरागी र औघढ, यस किसिमका सुधारक समूह देखा परे । कुनै गृहस्थ यस्ता रहेनन्; जसको कुलदेवता या गृहदेवतामा कुनै देवीको पूजा नगरिएको होस् । कतिपय तन्त्रमा वेद, वैष्णव, शैव, दक्षिण, वाम सिद्धान्त र कुल गरी यी सात किसिमको आचार बताइएको छ । महाराष्ट्रका वैदिकमा वेदाचार, रामानुज र इतर वैष्णवमा वैष्णवाचार, दक्षिणाचारीहरूमा शङ्करस्वामीका अनुयायी शैवमा दक्षिणाचार, वीरशैवमा शैवाचार तथा केरल, गौड, नेपाल र कामरूपको शाक्तमा वीराचार,

वामाचार, सिद्धान्ताचार र कौलाचार यी चार प्रकारका आचार हेर्न पाइन्छन्। सिंहली तीन आचारमा भएका तन्त्रमा पछिल्ला चार आचारको निन्दा गरिएको छ। आज शाक्त नगण्य देखिन्छ। यसको प्रमुख कारण शाक्त मत गुप्त्य भएर हो। सामान्यतः मानिसले शाक्त हो भनेर भट्ट बुझ्दैन।

शक्तिको साधना गर्ने साधकले दिव्य भावले देवताको साक्षात्कार गर्छन्, वीरभावले साक्षात् रुद्र बनेर क्रिया सिद्ध गर्छन् र पशुभावले ज्ञानसिद्धि गर्छन्। यसलाई क्रमशः दिव्याचार, वीराचार र पश्वाचार पनि भनिन्छ। पशुभावले ज्ञान प्राप्त गरेर वीराचारद्वारा रुद्रत्व प्राप्त गरी अनि दिव्याचारद्वारा देवताभै साधक क्रियाशील हुने गर्दछ। यस भावको मूल नै निःसन्देह शक्ति हो। दक्षिण र वाम दुवै मार्गले दश महाविद्याहरूको उपासना गर्दछन्। दशमहाविद्या महाकाली, उग्रतारा, षोडशी, भुवनेश्वरी, छिन्नमस्ता, भैरवी, धूमावती, बगलामुखी, मातङ्गी र कमला हुन् भने दश शक्तिमान् क्रमशः महाकाल, अक्षम्यपुरुष, पञ्चवक्त्र रुद्र, त्र्यम्बक, कवन्ध, दक्षिणमूर्ति, एकवक्त्र रुद्र, मतङ्ग, सदाशिव र विष्णु हुन्। यहाँ पुरुषको स्थान शून्य छ।

७. शाक्तमा तन्त्रको अवस्था

शाक्तमतमा विधिवत् दीक्षा प्राप्त गर्ने तन्त्रका अधिकारी विरलै पाइन्छन्। दीक्षाका समयमा सर्वप्रथम शिष्यलाई देवताको गूढ अर्थ एवम् रहस्य गोपनीयताको साथ दिइने निर्देश नितान्त साङ्केतिक हुन्छ र त्यसको अर्थ पनि सर्वथा काल्पनिक हुने गर्दछ। ह्रीं, क्लीं, श्रीं, ऐं, कूं आदि एकाक्षरी बीजमन्त्रको गोपनीयताका सम्बन्धमा भनिएको छ— धन, पत्नी र यहाँसम्म कि स्वयम्लाई पनि अर्पित गरेर यिनको रक्षा गर्नुपर्दछ। दीक्षित साधकको अन्तर्बाह्य मलिनतालाई पवित्रीकरण गर्नका लागि पाँच किसिमका शुद्धिहरू बताइएको छ, जसको नाम हो— १. आत्मशुद्धि, २. स्नानशुद्धि, ३. मन्त्रशुद्धि, ४. दृश्यशुद्धि र ५. देवताशुद्धि। साधनाका समयमा साधकले अनेक दिव्य नाम तथा बीजाधार मन्त्रहरूको उच्चारण गर्दै तदनुसार अनेक प्रकारका अङ्गन्यासको तथा करन्यासको प्रयोग गर्दछ। शाक्तमतको उपासना पद्धति पनि तान्त्रिक दीक्षा जस्तै नितान्त सुगोपित एवम् निजी हो। उपासनाका लागि तीन भाव साधकको आन्तरिक मानसिक अवस्थाहरूको परिष्कारसँग सम्बन्धित छ, जब कि सात आचारको सम्बन्ध बाह्य अवस्थाहरूसँग छ। पशुभाव, वीरभाव र दिव्यभावलाई क्रमशः पश्वाचार, वीराचार र दिव्याचार पनि भन्ने गरिन्छ। मनको त्यो अवस्था, जसमा अविद्याजनित अद्वैतभाव

सर्वदा विलुप्त हुन्छ; त्यसलाई 'पशुभाव' भनिन्छ । साधकको त्यो मनस्थिति जुन स्थिर या एकनिष्ठ हुन्छ र त्यसले भ्रान्तिजनित अज्ञानलाई ध्वस्त गर्न सतत प्रयत्नशील रहँदै सफलतातर्फ अग्रसर रहन्छ; जसलाई 'वीरभाव' भनिन्छ । साधकको मनको त्यो अवस्था जसमा अवस्थित रहेर उसले अद्वैतानन्दको अनुभव गर्दछ, त्यसलाई 'दिव्यभाव' भनिन्छ । यस प्रकार साधक पशुभावबाट ज्ञानोपलब्धि गरेर वीरभावबाट साक्षात् रुद्रत्व प्राप्त गर्दछ र दिव्यभावबाट देवता भै क्रियाशील हुने गर्दछ । 'कुलार्णवतन्त्र' अनुसार शाक्तमतका प्रमुख दुई वर्ग छन्— पशुवाचारी र वीराचारी । दुवै मतका अनुयायीले मद्य, मांसादि सेवन गर्छन्, तर दुवै शाक्तले साधनामा पशु-पक्षी मात्र होइन, मनुष्यको बलिद्वारा समेत देवीलाई शान्त गर्ने गर्छन् । दुवै वर्गका अनुयायीहरूका सप्तविध आचार यी हुन्— १. वेदाचार, २. वैष्णवाचार, ३. शैवाचार, ४. दक्षिणाचार, ५. वामाचार, ६. सिद्धान्ताचार र ७. कौलाचार ।

तन्त्रग्रन्थमा प्रथम चारओटा आचार पशुभावको साधक हुन् । वामाचार र सिद्धान्ताचार वीरभावका साधक हुन् । यसै गरी अन्तिम कौलाचार दिव्यभावको साधक हो भने कौलाचारसँग साधित दिव्यभाव अद्वैतावस्थाको चरम स्थिति हो । आरम्भिक दुवै भावको साधनाबाट नै अन्ततः यसै अन्तिम भावको प्राप्ति हुन्छ । सप्तविध आचारहरूको निरूपण यस प्रकार छ—

१. वेदाचार— शाक्तको यो आचारको सम्बन्ध कर्मकाण्डसँग छ । प्रत्येक साधकले आचारनिष्ठ भएर वैदिक कर्मको नित्य अनुष्ठान गर्नुपर्ने हुन्छ, जसमा बाह्य शुद्धिका साथै धर्ममा रहेर नै मन निर्मल पार्न सकिन्छ ।
२. वैष्णवाचार— साधकका मनमा अन्धविश्वास र सङ्कल्प विकल्प उत्पन्न हुन्छन् । यस आचारको पालन गर्नाले तिनीहरू निर्मल हुने गर्छन् । यस स्थितिमा साधकको मन ब्रह्मजिज्ञासातर्फ प्रवृत्त हुने गर्छ ।
३. शैवाचार— यस आचारको परिपालनले साधकका मनमा अधर्मप्रति अरुचि र धर्माचरणप्रति अभिरुचि भई साधक ब्रह्मसाक्षात्कारतर्फ उन्मुख हुने गर्छ ।
४. दक्षिणाचार— यस आचारको अनुष्ठानले साधकको इच्छा, क्रिया र ज्ञानको शक्ति उजागर हुने गर्छ । ऊ ब्रह्म सामीप्यतर्फ अग्रसर हुन्छ । यस उच्च अवस्थामा पुगेर साधक वामाचारको दीक्षा ग्रहण गर्ने अधिकारी बन्दछ ।

शङ्कराचार्यका अनुयायी दक्षिण भारतका दार्शनिक विद्वान् दक्षिणाचारी शैव हुन् । दक्षिणाचारको उपासना पद्धति अद्वैतपरक छ । दक्षिणाचारी

साधक स्वयम्लाई शिव मानेर यौगिक साधनाद्वारा शक्ति तथा शक्तिमान्को अभिन्नताको अनुभूति गर्ने गर्छन् । दक्षिणाचारको योगसाधनामा समयको ठुलो महत्त्व रहेको हुँदा यसलाई समयाचार पनि भनिन्छ । समय नै शिव हो साथै शक्ति सामरस्यको प्रतीक हो । तान्त्रिक ग्रन्थहरूका अनुसार मनुष्य शरीरमा थुप्रै शूद्र प्रणालीहरू अथवा रहस्यमय शक्तिसूत्रहरू विद्यमान छन्, जसलाई नाडी भनिन्छ । सबभन्दा महत्त्वपूर्ण शक्तिसूत्र 'सुषुम्ना' सँग सम्बन्धित ६ ओटा केन्द्र या चक्र छन् । सबभन्दा तल रहेको चक्र 'मूलाधार'को चारैतिर साढे तीन घेरामा सर्पाकार शक्ति सुषुप्तावस्थामा विद्यमान रहने गर्दछ । त्यसैलाई 'कुण्डलिनी' भनिन्छ । शक्ति साधनामा यसै कुण्डलिनीलाई जागृत गर्ने गरिन्छ र सबभन्दा माथि रहेको चक्र 'सहस्राधार'मा पुर्‍याउने गरिन्छ ।

५. वामाचार— यो अवस्था निवृत्ति मार्गको हो । यस अवस्थामा साधकले सम्पूर्ण भोगेच्छाहरूलाई चुँडालिसकेको हुन्छ । यस अवस्थामा पुगेर साधक परम शिवत्व प्राप्त गर्दछ ।
६. सिद्धान्ताचार— यस अवस्थामा पुगेर साधक सम्पूर्ण सांसारिक क्रियाकलापबाट विमुक्त भएर दिव्य आलोकको दर्शन गर्दछ । यो पूर्ण अध्यात्मको स्थिति हो, जसमा साधक शिवसान्निध्यको अनुभव गर्दछ ।
७. कौलाचार— जब साधकले माथिका ६ आचारहरूको विधिवत् पालन एवम् आचरण गरेपछि मात्र यस अवस्थालाई प्राप्त गर्छ; तब ऊ स्वयम्लाई अनन्त सत्तामा विलयन गराउँदछ । आत्मा र परमात्माको ऐक्यको यही स्थितिलाई 'कौल' भनिन्छ । 'कुलार्णवतन्त्र' अनुसार 'दिव्यभावमा अभिरत, सर्वत्र समान रूपले हेर्न सक्ने साधक नै कौल हो' ।

दिव्यभावरता: कौला: सर्वत्र समदर्शिन: ।

जुन साधकको सम्बन्ध विधिवत् दीक्षित वामाचारी परम्परासँग हुन्छ, ऊ सोझै वामाचार, सिद्धान्ताचार र कौलाचारको अधिकारी हुन सक्दछ । उपासना मार्गलाई क्रमशः अनुसरण या आचरण गर्दै सप्तविध आचार परिपालन गर्दै निष्ठवान् शाक्त साधक परम गति प्राप्त गर्दछ । तर कालान्तरमा शास्त्रीय निर्देशनलाई अवहेलना गरेर वाममार्गी शाक्त तथा कौलाचारीहरूले शाक्त साधनाको आचारनिष्ठ परम्परामा विषय-वासनालाई दमन गर्नुको साटो स्वेच्छाचारमा परिणत गरेर यसलाई लोकनिन्दाको विषय बनाइदिए ।

पाखण्डी साधकहरूले स्वेच्छाचारको समर्थनमा स्वतन्त्र ग्रन्थहरूको रचना मात्र गरेनन्, बरु शास्त्रसम्मत रहेको भनी देखाउने प्रयास पनि गरे । कौलाचारको भ्रष्ट रूपका सम्बन्धमा 'नित्यातन्त्र' नामक ग्रन्थमा सर्वथा शास्त्रविसङ्गत निर्देशन जोडेका छन् । नियमले विमुक्त एवम् अनुशासनहीन स्वर्ण-तृणको भेदज्ञान नराख्ने तन्त्र-साधनाको एउटा नयाँ आचार-पद्धतिको प्रचलन भयो र 'कौलोपनिषद्' जस्तो ग्रन्थको निर्माण गरिएको थियो । त्यसमा भनिएको छ, "पूजापाठ तथा यज्ञादिबाट मुक्ति सम्भव छैन । मुक्तिप्राप्त गर्नका लागि परम्परागत सामाजिक बन्धन छिनाल्नुपर्छ । कौलधर्मको यही विरोचित मार्ग हो ।"

यस प्रकार वाममार्गी शाक्तहरूको प्रभावले कौलाचारीहरूले पाखण्ड तथा असामाजिक, अनैतिक आचरण अँगाले । यसबाट शाक्त मार्गको उज्ज्वल परम्परा पनि लोकनिन्दाको कारण क्षीणोन्मुख भयो र यसलाई घृणाका दृष्टिले हेर्न थालियो । यसरी धार्मिक परम्परामा शाक्तमतको इतिहास अनेक किसिमका विसङ्गतिहरूले भरिएको छ ।

शाक्तमतको दक्षिणाचार 'सरल' मार्ग हो भने वामाचार 'मधुर' मार्ग हो । दक्षिणाचार वेदानुमोदित छ र वाममार्ग अवैदिक तन्त्रमा आधारित छ । एसियाका विभिन्न देशहरूमा शक्तिको उपासनाका विभिन्न रूप प्राचीनकालदेखि नै प्रचलित थिए । नेपाली शाक्तमतमा ताराको उपासनाको जुन स्वरूप देख्न पाइन्छ, त्यो चीनको प्रभाव हो । शाक्तको वामाचार पद्धतिको उपासनाका मूल प्रतिनिधि सम्भवतः मग जातिका मानिस थिए । पछि ती नेपालमा आएर स्थायी रूपमा बसे । 'महाभारत'मा तिनै मगहरूबाट चक्रव्यूहको निर्माण गराइएको थियो, जसमा युद्ध गर्दागर्दै अभिमन्यु फस्न पुगेका थिए । 'भविष्यपुराण'मा सूर्योपासक मग ब्राह्मण साम्बको पुरोहित बनेको वर्णन छ । पारसी धर्मग्रन्थअनुसार मगहरूको मूल देश पश्चिम एसिया भएको प्रतीत हुन्छ । मगहरूमा पञ्च मकार सेवनको त्यही विधि प्रचलनमा थियो, जो नेपालमा वज्रयानी बौद्ध तथा वाममार्गी शाक्तमा प्रचलित थियो ।

नेपालमा वाममार्गी उपासना पद्धतिको प्रचलन, शाक्तभन्दा पहिले वज्रयानी बौद्धहरूको आचार पद्धतिमा परिणत भइसकेको थियो । दक्षिणाचारका अनुयायी वैदिक परम्पराको अनुसरण गर्दथे र वामाचारी बौद्ध अवैदिक वज्रयानी मान्यताहरूका अनुयायी थिए । शक्ति उपासक वाममार्गले नेपालमा शाक्त उपासकहरूको एउटा वर्गलाई आफ्नो आचार-पद्धतिबाट प्रभावित गरेको थियो । यो नै नेपालीपन हो । वाममार्गमा अभिषिक्त या दीक्षित पूर्ण ज्ञानी साधकका लागि पञ्चमकारको परिपालनको

विधान गरिएको छ । तन्त्र ग्रन्थहरूमा यस्तो निर्देश गरिएको छ कि पञ्च मकार सम्पन्न नगरीकन कुनै पनि साधकले सिद्धि प्राप्त गर्न सक्दैन । महामाया जगदम्बिकाको पूजा उपासनाका लागि मद्य, मांस, मत्स्य, मुद्रा र मैथुनमा विजय प्राप्त गरेपछि मात्र साधक पूर्ण शिवत्व प्राप्त गर्न सक्दछ । शिवत्व प्राप्त गर्ने विषयमा 'नित्यातन्त्र' नामक ग्रन्थमा भनिएको छ— "त्यस परमावस्थालाई प्राप्त गरिसकेपछि साधकका लागि देश-काल-तिथि, शत्रु मित्र आदिको कुनै नियम तथा भेद नै रहँदैन— हे देवी, महामन्त्र साधनाको पनि कुनै नियम छैन । ॐ गन्ध-चन्दन, मित्र-शत्रु, श्मशान-घर अनि स्वर्ण-तृणको भेदभावबाट मुक्त हुन्छ । साधकको विमुक्तावस्था अर्थात् कौलाचार साधनामा पञ्च मकार प्रतीकात्मक तत्त्व हो । मद्य भनेको ब्रह्मरन्ध्रमा स्थित सहस्रदल कमलबाट आवृत्त 'अमृत' या 'मधु'लाई योगशक्तिद्वारा साधकले ज्ञानरूपी खड्गले वासनारूपी पशु (अनिष्ट) लाई काट्नु (दमन) हो । वासनालाई दमन गरेर मनलाई सदाशिवमा तन्मय गराउनु नै 'मांस' सेवन हो भने शरीरमा स्थित इडा तथा पिङ्गला नाडीहरूमा प्रवाहित हुने श्वास-प्रश्वास नै 'मत्स्य' हो । मत्स्य सेवनद्वारा साधकले प्राणायामको प्रक्रियाबाट श्वास-प्रश्वासलाई अवरुद्ध गरेर प्राणवायुलाई सुषुम्ना नाडीभित्र सञ्चालित गराएर असत् परित्याग गरी सत्सङ्गको सेवन नै 'मुद्रा' हो । साधकको अन्तिम या परम स्थिति सहस्राधारचक्रमा स्थित कुण्डलिनीलाई मिलाउनु नै 'मैथुन' हो । 'महानिर्वाणतन्त्र'मा वर्णन गरिएअनुसार मद्यपानबाट अष्ट ऐश्वर्य तथा परामुक्तिको लाभ प्राप्त हुन्छ भने मांस-भक्षणले साक्षात् नारायणको स्वरूप दर्शन हुन्छ । 'मत्स्य' आहारले महाकालीको दर्शन हुन्छ भने 'मदिरा'को सेवनले भगवान् विष्णुको वर प्राप्त हुन्छ । अन्तिम 'मैथुन'को सेवनले साधकले परम शिवत्व प्राप्त गर्दछ । यो भनेको पञ्च मकारको सेवनको प्रतीकात्मक सङ्केत हो । पञ्च मकार वस्तुतः आन्तरिक प्रवृत्तिहरूसँग सम्बन्धित छ र यसकारण यसलाई महापातकको विनाशक मानिएको छ । पाखण्डी वामाचारीहरूले पञ्च मकारको प्रतीकात्मकतालाई विस्मृत गरेर यसलाई स्थूल भौतिकताको साधन बनाए र यस प्रकार समाजमा वामाचारप्रति घृणा एवम् वितृष्णा बढ्दै गयो । फलस्वरूप वामाचार साधना पथभ्रष्ट अनैतिक मानिसहरूको एउटा गोपनीय सङ्गठन बन्न पुग्यो ।

सन्दर्भ ग्रन्थ

गौड, रामदास (सन् १९९५), हिन्दुत्व, काशी : शिवप्रसाद गुप्त, सेवा-उपवन ।
गैरोला, वाचस्पति (सन् १९८८), भारतीय धर्म शाखाएँ और उनोंका इतिहास, वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन ।

पाण्डेय, राजवली (डा.) (सन् २००३ तृतीय सं.), हिन्दू धर्मकोश, लखनउ : उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान (हिन्दी समिति प्रभाग) राजर्षि पुरुषोत्तमदास टण्डन हिन्दी भवन ।
 प्रभात, विष्णु (२०७४), प्रज्ञा संस्कृति कोश, काठमाडौँ : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
 बराल, वासु (दोस्रो सं. २०५०), हिन्दू सामाजिक सङ्गठनको प्रारूप, ललितपुर : साभा प्रकाशन ।

भट्ट, विद्यानाथ (२०६२), तन्त्रविद्यालोक, काठमाडौँ : अन्नपूर्णा उपाध्याय भट्ट ।

राधाकृष्णन (डा.) (सन् १९८९), भारतीय दर्शन, भाग २, दिल्ली : राजपाल एण्ड सन्ज, कश्मिरी गेट ।

रेग्मी, जगदीशचन्द्र (प्रा.डा.) (२०७१ चौथो सं.), नेपालको धार्मिक इतिहास, काठमाडौँ : विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।

लामिछाने, माधवप्रसाद (२०७३), नेपाली समाजमा तन्त्रपरम्परा, काठमाडौँ : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

विज्ञान, धर्म र दर्शन

अमय शर्मा

१. विषय प्रवेश

विज्ञान र धर्म (सम्प्रदाय) का बिच सधैं द्वन्द्वात्मक स्थिति देखिन्छ र वर्तमान समय विज्ञानको हो भनेर प्रायः स्वीकार गरिन्छ । विज्ञान अझ खोजमा छ । प्रयोगहरू भइरहेका छन् । गल्तीहरू पनि भइरहेका छन् । सुधारहरू पनि गर्दै आफ्नो प्रयत्न मानव समुदायलाई अझ सजिलो जीवन जिउन विज्ञानले सहयोग गर्दै छ । विज्ञानको सम्बन्ध कसरी भन्नेसँग छ भने दर्शनको सम्बन्ध किन भन्नेसँग छ । दर्शनको आधार शुद्ध बौद्धिक चिन्तन हो जब कि धर्मको आधार साधारण विश्वास हो । दर्शनको उत्पत्ति अन्वेषणशीलताबाट हुन्छ जब कि धर्मको उत्पत्ति काल्पनिकताबाट हुन्छ । धर्मबाट प्राप्त ज्ञान अपूर्ण र अस्पष्ट हुन्छ जब कि दर्शनबाट प्राप्त बौद्धिकता क्रमवद्ध हुन्छ । विज्ञानले विश्वको अध्ययन टुक्रा-टुक्रा पारेर गर्दछ । तर दर्शनले यस विश्वको अध्ययन सम्पूर्ण रूपमा गर्दछ । विज्ञान एकातिर विश्लेषणात्मक छ भने दर्शन संश्लेषणात्मक छ ।

यस लेखमा मानव-सङ्घर्षको इतिहासलाई जोड्दै विज्ञानको सबैभन्दा बढी विवादास्पद विकासवादी सिद्धान्त, धर्मका विभिन्न रूपहरू र दर्शनका बारेमा प्रकाश पार्ने कोसिस गरिन्छ ।

२. विज्ञान, मानवको विकास र चार्ल्स डार्विनको विकासवादी सिद्धान्त

साक्षी छ इतिहास, विज्ञानको उदय प्रकृतिसम्बन्धी गलत धारणाका विरुद्ध सङ्घर्षको फलस्वरूप र त्यस्तै कर्मकाण्ड, जादु-टुना तथा अन्धविश्वासका विरुद्ध सङ्घर्षको फलस्वरूप भयो (भारतीय चिन्तन परम्परा पृ. ३०) ।

सन् १८९१ मा जावा (इन्डोनेसिया)मा डा. एभ्नेनी दयुबुआले धेरै वर्षको उत्खनन र खोजपछि बाँदर-मान्छे अथवा वैज्ञानिक भाषामा पिथेक्यानथ्रोपस (Pithecanthropus) को खप्पर, हाड, तल्लो बङ्गराको टुक्रा, केही दाँतहरू र जाँघ फेला पारे । दयुबुआले आफ्नो खोज/आविष्कारको नाम 'उभिएर हिँड्ने पिथेक्यानथ्रोपस' राखे । हुन पनि बाँदरको तुलनामा त्यो साँच्चै नै ठाडो परेर हिँड्दथ्यो ।

मान्छेको उत्पत्ति बाँदरबाट भएको हो भन्ने सिद्धान्तका कट्टर विरोधीहरूका तर्फबाट दयुबुआले ठुलो विरोधको सामना गर्नुपर्थ्यो । उनले जुन खप्पर फेला पारेका थिए; त्यो त हिब्बोन भनिने बाँदरको हो । जाँघका हाडहरूचाहिँ आधुनिक मान्छेका हुन् भन्ने प्रमाणित गर्न धर्मका ठेकेदारहरूले खुबै प्रयास गरे । दयुबुआको प्राप्तिउपर नै सन्देह प्रकट गर्दै उनले भेटाएका हाडखोड पृथ्वीको गर्भमा लाखौँ वर्षसम्म सुरक्षित रहेको होइन, बरु केही वर्ष मात्र पुराना हुन् भन्ने साबित गर्न खोजे । सङ्क्षेपमा पिथेक्यानथ्रोपसलाई फेरि जमिनमुनि गाड्न र विस्मृतिका गर्भमा विलीन तुल्याउन सारा प्रयास गरियो । दयुबुआले वीरतापूर्वक पैरवी गरे । विज्ञानका निम्ति उनको आविष्कारको महत्त्व बुझ्नेहरू सबैले उनको समर्थन गरे (मान्छेको पराक्रम पृ.३८-३९) ।

विज्ञानका खोजहरूले धेरै धार्मिक मान्यता र विश्वासहरूलाई धक्का दिएका छन् । वर्तमानमा प्रायः सबै विज्ञानमा विश्वास गर्ने मानिसहरू मानव विभिन्न चरणहरू पार गर्दै आइपुगेको विश्वास गर्दछन् । त्यो विश्वास प्राप्त गर्न धेरै समय लागेको थियो । वैज्ञानिकहरूले होमो सेपियन्स (Homo Sapiens) नाम दिएको आधुनिक मानवको विकास होमो ह्याबिलिस (Homo Habilis) बाट भएको हो । ५.१ फिट अर्थात् १.५ मिटर अग्लो यो मानव अस्ट्रेलोपिथेकसको पुर्खा हो । २० लाख वर्षअघि यो मानव होमो इरेक्टस (Homo Erectus) मानव बन्न पुग्यो; जसले आगोको प्रयोग सुरु गर्‍यो । होमो इरेक्टस मानवबाट १ लाख २० हजार देखि ४० हजार वर्ष पहिले होमो सेपियन्स (नियन्डरथल, क्रोम्यागनन, आधुनिक मानव) को विकास भयो (आजको विज्ञान, पृ.२२५) ।

चार्ल्स डार्विनद्वारा लिखित 'origin of Species' नामक ग्रन्थ किन यतिको महत्त्वपूर्ण भएको छ भन्ने प्रश्नमाथि हामीले विचार गर्दाखेरि तिनका दुई प्रमुख कुराहरूतिर हाम्रो ध्यान जान्छ । पहिलो कुरा त के भने यस पुस्तकमा कैयौँ स्पष्ट प्रमाणसहित विकासवादको धारणालाई प्रस्तुत गर्न खोजिएको छ अर्थात् आजका समस्त प्राणी एवम् बोट-बिरुवाहरू अहिलेकै रूपमा कुनै एउटै समयमा बेग्लाबेग्लै सृष्टि भएका होइनन् तर ती

सबै जीवात्माहरू अगि बाँचेका कुनै सरल जातिरूपबाट क्रमिक परिवर्तनद्वारा पैदा भएका थिए भन्ने कुरालाई पुष्टि गर्ने अनेकौँ प्रामाणिक तथ्यहरू डार्विनले आफ्नो पुस्तकमा दिएका छन् । दोस्रो, सहज एवम् पूर्ण रूपमा प्रतिपादित प्राकृतिक छनोटको प्रक्रियालाई डार्विनले प्रकृतिमा स्वचालित ढङ्गबाट व्यवस्थित र पछि दोहोरिन सक्ने एक वैज्ञानिक प्रक्रिया भनी देखाएका थिए । उपर्युक्त प्रस्तावित प्राकृतिक छनोटको माध्यमलाई स्वीकार गर्दाखेरि विकासको प्रक्रियालाई त्यस बेलाको वैज्ञानिक जगतले पनि अझ राम्ररी बुझ्न र स्विकार्न सकिने भएको थियो (अनुवादक डा.चन्द्रप्रसाद गोर्खालीको टिप्पणी, डार्विनको विकासवादी सिद्धान्त पृ. ...) ।

नयाँ विश्वको आविष्कार तथा पादरी एवम् अन्य जहाजी आदि यात्रुहरूबाट विश्वका कुना-कुनामा बस्ने विभिन्न छालाको रङ्ग, केश, उचाइ आदि विशेषता भएका मानव समूहबारे लगातार विवरण प्राप्त हुन थालेपछि ख्रिस्तानी धर्मग्रन्थको भनाइ 'पृथ्वीका सबै मानव ईश्वरले एक दिन, एकै समय सृष्टि गरेका हुन्' माथि शङ्का र चासोका दृष्टिले हेर्न थालियो, तापनि युरोपमा पुर्नजागरणको युगभरि मानव उत्पत्तिसम्बन्धी द्वन्द्व कायमै रह्यो । पुर्नजागरणपछिको वैज्ञानिक वा कार्यको कारण खोज्ने तार्किक युग (Age of Reason) को उद्घाटन विभिन्न वैज्ञानिकहरूका महत्त्वपूर्ण चासो र खोजबाट भयो (उत्पत्ति : मानवसभ्यताका केही पक्षको ऐतिहासिक एवम् मानवशास्त्रीय अध्ययन पृ.१७) ।

३. धर्म र धर्मलाई हेर्ने दृष्टिकोण

'धर्म' शब्दको आयु ऋग्वेददेखि आजसम्म ४,००० वर्षको भएको छ । ऋग्वेदका मन्त्रहरूमा धर्म शब्द लगभग ५६ ठाउँमा प्रयोग गरिएको छ (धर्मशास्त्रका पारिवारिक व्यवस्थाहरू र नेपाली कानून पृ.१६) ।

वर्तमान समयमा जुनसुकै मतका किन नहोउन्, 'विश्वभरका मानिसहरूको मनोवृत्ति जातीय वा पारिवारिक रूढिबुढी' संस्कारगत वा सम्प्रदायगत सङ्कीर्णताबाट हट्दै उदार, व्यापक, वैज्ञानिक मानववादितातिर ढल्किदै छ । यस्ता धार्मिक परिपाटीहरूमा महसुस गरिएका अभावहरू पूर्ति गर्न एवम् समयका हाँकहरूको मुकाबिला गर्न जापानमा नयाँ धार्मिक आन्दोलनको प्रादुर्भाव भएको देखिन्छ (अनुवादक भुवनलाल प्रधानको मन्तव्यबाट, जापानी धर्म) ।

त्यस्तै मानिसको धर्मप्रतिको सोच र रुझानका सम्बन्धमा जापानको एक सर्वेक्षणको उदाहरण लिऊँ । जापानको र नेपालको

सांस्कृतिक धार्मिक अवस्था र चेतनास्तर वा बौद्धिक स्तरलाई त समान मान्न सकिँदैन तर पनि तिनले केही सङ्केतहरू भने पक्कै गर्दछन् ।

पुराना र नयाँ जापानी धार्मिक समूहहरूले वर्तमान समयमा मुकाबिला गरिरहनुपरेको एउटा कठिनाई धार्मिक उदासीनताको समस्या हो । कुनै एउटा धर्ममा विश्वास गर्ने वा कुनै एउटा धर्मका अनुयायी भनेर दाबी गर्ने बालिगहरू तथ्याङ्क सर्वेक्षणबाट नमुनास्वरूप लिएका आँकडाको ३०-३५ प्रतिशत मात्र पुग्दछन् । तैपनि कुनै पनि धर्मसित सम्बद्धता नसकार्ने मानिसहरू ७० प्रतिशतभन्दा बढी छन् । तिनीहरू पनि के कुरा ठाकुवा गरेर भन्दछन् भने अधिकाधिक जापानीहरूले आज परम्परागत वा नयाँ धार्मिक समूहहरूबाट चित्त बुझाएका छन् तर पनि उनीहरू धार्मिक चाहनाको आकाङ्क्षा राखेर जीवन बिताइरहेका छन् । यी सुषुप्त रूपले रहेका धार्मिक मानिसहरूको चित्त बुझाउनु नै सायद जापानका धर्महरूले हाल सामना गर्नुपरिरहेको सर्वाधिक कठिन समस्या हुन सक्दछ (जापानी धर्म, पृ. २०) ।

नेपालीको जीवन र जगत्सम्बन्धी अवधारणाहरूको निर्माणमा धर्म संस्कृतिको कतिको प्रभाव छ ? त्यस्तै हाम्रो शिक्षाको प्रभाव कति रहेको छ ? त्यो खोज-अनुसन्धानको विषय हुनुपर्दछ; जसले हाम्रो समाज निर्माणमा महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्दछ किनकि नेपाल आफ्नै मौलिक दर्शनको खोजको चरणमा छ । पूर्वीय चिन्तक मदनमणि दीक्षित भन्दछन्— “धर्मलाई म यो हिमाली उपमहादेशमा ईश्वरवादसित जोड्दिनँ । Religion भनेको विश्वभरि नै ईश्वरवादसित जोडिएको छ । यो हिमाली उपमहादेशमा धर्मलाई ईश्वरसित अनिवार्यतः जोड्नु पर्दैन । किनभने ईश्वरको अस्तित्वलाई स्वीकार नगर्नेहरू पनि सकारात्मक धर्मवादी हुन सक्छन् । महाभारतले ‘धारणाद् धर्ममित्याहु धर्मो धारयते प्रजाः’ भनेको छ । (धारण गर्ने अर्थात् अड्याएर राख्ने हुनाले धर्म भनिन्छ । धर्मले प्रजालाई अड्याएर राख्दछ ।) स्वयम् मनुस्मृतिले नास्तिक भनेर कसलाई भन्ने प्रश्न गर्दै त्यसको जबाफ दिँदै ‘नास्तिको वेद निन्दकः’ (वेदलाई निन्दा गर्ने नास्तिक) भनेर अर्थ्याएको छ । वैदिक मन्त्रहरूले सर्वत्र र सधैं ईश्वरलाई भन्दा पनि ज्ञानको प्राथमिकतामाथि जोड दिएर हामीलाई मनुष्यतातिर अग्रसर गराएका छन् । धर्मबारे सकारात्मक मानवीय मूल्यको अनुसरणलाई मैले सुरुदेखि अनुसरण गरेको हुँदा त्यो मूल्य अनुसरणलाई नै म आफ्नो ठिक बाटो ठान्दछु ।”

(उपदेश गर्नुपर्ने मेरो कुनै सन्देश छैनन्, पृ. ६)

एचर, फ्ल्यु, ब्रेथवेट, हेयर, हैप्बर्न, मार्टिन, निल्सन, स्मिट असंज्ञानात्मक सिद्धान्तको समर्थन गर्दछन् । यी सबै दार्शनिकहरूको विचार छ । धार्मिक भनाइले हामीलाई कुनै किसिमको तथ्य बोध गराउँदैन तर पनि हाम्रो भावना अथवा संवेगलाई व्यक्त र जागृत गराउँदछ । यस कारण यस भनाइलाई भावनात्मक अथवा संवेगात्मक नै मान्न सकिन्छ, तथ्यात्मक होइन । कुनै किसिमको तथ्यात्मक ज्ञान प्रदान नगर्ने तथा भावनात्मक अभिव्यक्ति मात्र भएका कारण यस्ता धार्मिक भनाइहरूको संवेगात्मक वाक्यभै न सत्य हुन्छन् न मिथ्या ।

हाम्रो जीवनमा यस्ता भनाइको त्यही महत्त्व हुन्छ; जुन महत्त्व संवेगात्मक वाक्य, आदेशात्मक वाक्य वा उपदेशात्मक वाणीको हुन्छ । यसको अभिप्राय यी धार्मिक भनाइ तथ्यात्मक दृष्टिबाट सार्थक नभए पनि हाम्रा लागि निरर्थक र महत्त्वहीन पनि छैनन् भन्ने हो । यस प्रकार असंज्ञानात्मक सिद्धान्तको समर्थन गर्ने दार्शनिकहरू मानव-जीवनका लागि धार्मिक भनाइलाई तथ्यात्मक दृष्टिबाट पनि सार्थक मान्दछन्; जसको सम्बन्ध ईश्वर, आत्मा आदि अनुभवमा आधारित सत्तासँग सम्बन्धित नभएर मानवीय भावनासँग छ ।

एयरको मतअनुसार विज्ञानले धर्मको आधार नै समाप्त गरिदिन्छ । यस (विज्ञान)ले मानिसलाई के विश्वास दिलाउँछ भने प्रकृतिको नियम सम्झाउँदै तथा केही हद वा सीमासम्म प्रकृतिलाई नियन्त्रण गर्ने क्षमता राखेको छ; जसले गर्दा मानिसले आफ्नो भाग्यको निर्माण स्वयम् गर्न सक्दछ । यस दृष्टिबाट विज्ञानलाई धर्मको विरोधी अथवा प्रतिद्वन्द्वी मान्न सकिन्छ (समकालीन विश्लेषणात्मक धर्मदर्शन, पृ. ११-२१) ।

धर्म ईश्वर अथवा देवी-देवतामा विश्वास र त्यसको आराधना मात्र होइन । धर्म आफैमा व्यापकतम अर्थमा मानिसको पारस्परिक सम्बन्ध, क्रियाकलाप, उद्देश्य र विचारको समष्टि हो, जो अलौकिक शक्तिको विश्वासमा आधारित छ । अलौकिक शक्तिमा विश्वास गर्नु सबै धर्मको अनिवार्य विशिष्टता हो । त्यो उनीहरूको आधार हो । कुनै निषिद्ध कार्यको उल्लङ्घनका लागि दिने अलौकिक दण्डको विश्वासले उसलाई केही न केही धार्मिक बनाइदिन्छ । कुनै भौतिक वस्तुमा अलौकिक गुण भएको विश्वासले उसलाई धार्मिक आराधनाको वस्तु बनाइदिन्छ । जादुको पनि यही यथार्थ हो । अलौकिक शक्ति जुन मानिसमा आरोपित गरिन्छ; फेरि त्यो मानिस जादुगर होस् अथवा पादरी होस् ऊ पनि धार्मिक सम्मानको पात्र बन्न जान्छ । अतः जादु, सर्वात्मवाद, गणचिह्न आदि सबै धर्मको अनिवार्य अङ्ग हो (भारतीय चिन्तन परम्परा, पृ. २९) ।

प्राज्ञ विष्णु प्रभात धर्मवारे लेख्नुहुन्छ- 'भोक, तिर्खा र रिस आवेशको जैविकगुण प्राणीजन्य धर्म हो । मानिसले आफ्नो यो गुणद्वारा आफूले रचना गरेका देवी-देवतालाई पनि सुसज्जित गरेको छ । युनानी चिन्तनमा होस् या चिनियाँ, एसियाली होस् या नेपाली सबैका देवी-देवतामा भावावेश र भोक सँगसँगै देखा पर्दछन् (दर्शनावली ५, पृ. ९७) ।

४. धर्म मानवसभ्यताका लागि प्रकाश बन्न सक्छ ?

इतिहासमा धर्मका नाममा कति धेरै लामा र घोर रक्तपातपूर्ण युद्धहरू लडिएका छन्, कति धेरै मतावलम्बीहरूमाथि दमन गरिएको छ र तिनलाई निर्मूल पारिएको छ; त्यसको कुनै गन्ती छैन । निश्चय नै ती रक्तपातपूर्ण लडाइँहरू धेरैजसो भौतिक कारणहरूले चल्दथे तापनि उनीहरूको प्रेरणा धार्मिक विचारहरूले नै दिन्थे तथा धार्मिक उत्प्रेरकहरूले नै तिनलाई त्यति प्रचण्ड र नृशंसतापूर्ण बनाइदिने काम गर्दथे । त्यसरी धर्मले मानिसहरूलाई एकताबद्ध बनाउनुको सट्टा विभाजित बढी गर्ने गर्दछ भन्ने कुरा हामी देख्दछौं ।

धार्मिक परम्पराहरू मिहेनतकस जनसमुदायका लागि नै ठुलो आर्थिक भार हुन्छन् । अलौकिक शक्तिहरूको संरक्षण र कारोबारहरूमा उनीहरूको मद्दत पाउनका लागि अन्धविश्वासी मानिसहरूलाई भेटी, बलि आदिका माध्यमबाट लगातार प्रसन्न राख्नुपर्दछ । चालचलनको शक्ति र अन्धविश्वासपूर्ण भयले मानिसलाई भौतिक पुरस्कारको व्यर्थ आशामा आफ्नो करिब-करिब सबै कुरा परलोकलाई दिनका लागि बाध्य पारिदिने कार्य गर्दछ (धर्मको इतिहास, पृ. ३६९-३७०) ।

हिन्दु साहित्य परमेश्वर, परलोक, पुनर्जन्म, परम्परा र पुर्पुरोजस्ता पाँच 'प'का मान्यतामा अगि बढिरहेको छ । तिनले जातिवादी मान्यतालाई गोडमेल गर्ने, समाजमा निम्न वर्गलाई झुन् हेप्ने, पेल्ले र समस्त मानवीय गरिमा र मूल्यलाई आघात पुऱ्याउने कार्य गर्दै आएको छ (धर्मको ह्याडओभर पृ. १४२) ।

एक धर्मले अरू धर्मावलम्बीहरूप्रति घृणाको भाव राख्ने गर्छ, आफूलाई श्रेष्ठ ठान्ने गर्दछ, मौका पाउने वित्तिकै अन्य धर्मावलम्बीहरूमाथि अत्याचार गर्न चुक्दैन । आफ्नो सम्प्रदायप्रति कृपा र आफूदेखि भिन्न सम्प्रदायप्रतिको अकृपाको भावलाई साम्प्रदायिकता भन्न सकिन्छ । हाम्रो साम्प्रदायिक दृष्टिकोण सहिष्णु हुन सक्छ अथवा उग्र । उग्रताका स्थितिमा वेमतलबका युद्धहरू हुने गर्दछन् (ईश्वर मरिसक्यो, पृ. १२५) ।

यस आधारमा विचार गर्दा साम्प्रायिक धर्म मानवसभ्यताका लागि अब प्रकाश बन्न सक्दैन । डा. चन्द्रधर शर्माका शब्दमा— 'आधुनिक युग स्वतन्त्रताको युग, धार्मिक परम्परा र प्रभुत्वका प्रति विद्रोहको युग, दर्शनलाई धर्मको दासताबाट मुक्त गर्ने युग, विचार स्वतन्त्रता, भावना स्वतन्त्रता र कर्म स्वतन्त्रताको युग, निष्पक्ष र स्वतन्त्र आलोचनाको युग, भौतिक विज्ञानको प्रबल अभ्युदयको युग आदि समाज, संस्कृति र कलाको पुनरुत्थानको तथा प्रगतिशील जनजागरणको युग हो । यसको पद्धति हो वैज्ञानिक एवम् विश्लेषणामक; जसको प्रतिष्ठा हो आगमनात्मक तर्क (पाश्चात्य दर्शन, पृ. ६१-६२) ।

५. दर्शनको जन्म कसरी भयो ?

व्यवहारमा देखिने समस्याहरूको निदान खोज्ने क्रममा दर्शनको जन्म हुन्छ र दर्शनले व्यवहारलाई मार्गनिर्देश गर्दछ । त्यसैले दर्शन र व्यवहारका बिचमा द्वन्द्वात्मक सम्बन्ध हुन्छ । मानव समाजको आदिम कालमा मानिसले आफू बाँचिरहेको संसार कसरी अस्तित्वमा आयो र कसरी वा के शक्तिले चलि रहेको छ, प्रत्येक क्षण घटित हुने अनेक घटनाहरू, दिन र रातको आगमन, मौसमको अदलाबदल, हावा, पानी र तापको बहाव, वर्षाद र खडेरी, चट्याङ र बिजुलीको चमक, ज्वालामुखी विस्फोट र भूकम्पजस्ता घटना तथा अभै सर्वाधिक मन छुने जीवन र मृत्युको आगमन, यी सब कार्यहरू कसरी हुन्छन् ? यिनै सवालमा घोट्लिने चिन्तकहरूमध्ये कसैले यी सबै घटाउने या यी कार्य सम्पादन गर्ने अलौकिक शक्ति या पारलौकिक शक्ति छ भन्ने निष्कर्ष निकाले भने कसैले त्यस्तो अलौकिक या पारलौकिक शक्ति केही छैन, प्रकृति स्वयम्भित्र यी कार्यकारणहरू छन् भन्ने निष्कर्ष निकाले । यसरी व्यवहारमा या मानिसको दैनिक जीवनमा प्रकट भएका समस्याहरू एवम् उब्जिएका सवालहरूको समाधान खोज्ने क्रममा दुई खाले दृष्टिकोणहरूको निर्माण भयो, दुई खाले दर्शनको जन्म भयो (दर्शन र व्यवहारको अन्तरसम्बन्ध, पृ. ४) ।

सत्ता (अर्थात् प्रकृति र समाज) एवम् मानव चिन्तन तथा ज्ञानप्राप्तिको प्रक्रियाका सामान्य नियमहरूको विज्ञानलाई दर्शन भनियो । दर्शन सामाजिक चेतनाका रूपहरूमध्ये एउटा हो । यसलाई अन्ततः समाजका आर्थिक सम्बन्धहरूले निर्धारण गर्दछन् । पाइथागोरसले सबैभन्दा पहिला Philosophy शब्दको प्रयोग गरेका थिए । विशेष विज्ञानका रूपमा यसलाई प्लेटोले विकसित गरेका थिए । यसको उत्पत्ति दास-मालिक समाजमा यस्तो विज्ञानका रूपमा भयो; जसले वस्तुगत जगत् तथा स्वयम्

आफ्नो विषयमा मानिसको ज्ञानको सम्पूर्ण योगलाई एकताबद्ध गरेको थियो । यो मानव इतिहासका प्रारम्भिक चरणहरूमा ज्ञानको विकासको निम्नस्तरका कारण सर्वथा स्वाभाविक थियो । सामाजिक उत्पादनको विकास र वैज्ञानिक ज्ञानको सञ्चय प्रक्रियामा भिन्न-भिन्न विज्ञानहरू दर्शनबाट पृथक् हुँदै गए र दर्शन एउटा स्वतन्त्र विज्ञान बनेर विकसित हुन लाग्यो । जगत्का विषयमा दृष्टिकोणको विस्तार गर्ने, त्यसका सामान्य मूल्यहरू तथा नियमहरूको अध्ययन गर्ने, यथार्थका विषयमा चिन्तनको तर्क-बुद्धिसङ्गत विधि, तर्क तथा ज्ञानको सिद्धान्त विकसित गर्ने आवश्यकताबाट दर्शनको जन्म विज्ञानकै रूपमा भयो (दर्शन विश्वकोश, पृ. २८७-२८८) ।

६. निष्कर्ष

वर्तमानसम्मको मानवज्ञानको सङ्कलन र खोजबाट हिजोका धेरै प्रश्नहरूको चित्तबुझ्दो उत्तर प्राप्त भइसकेको छ । चिन्तक मोदनाथ प्रश्रितले आफ्नो अवधारणामार्फत ऐतिहासिक रूपमा वर्तमान समयसम्मको चित्रण गर्नुभएको छ । उहाँका शब्दमा “आधुनिक भूगोल, खगोल र असङ्ख्य आकाशगङ्गायुक्त विश्वको खोजी नहुँदासम्म काल्पनिक ईश्वरले पृथ्वीमा एकछत्र राज गर्‍यो । तर्कको प्रमाणबाट ईश्वर नमान्ने चार्वाक, कपिल, बुद्ध आदिका भनाइलाई उसले निर्मम बनेर कुल्चिदैं गयो । यसरी प्राचीन युगदेखि मध्ययुगको पछिल्लो चरणसम्म उसको हैकम डगमगाएन । कोपरनिकस र ब्रुनोहरूले सूर्यकेन्द्रित विश्वको कुरा गर्दा ईश्वर केही भस्क्यो । न्युटनले गुरुत्वाकर्षणबाट सौर्यमण्डललगायत तारागण आ-आफ्नो मर्यादामा घुम्ने कुरा गर्दा ईश्वरको जादुमा प्वाल पर्‍यो । तर पनि ती वैज्ञानिकहरू ईश्वर मान्दै थिए । डार्विनले जीव विकासको नयाँ सिद्धान्त प्रमाणसहित अगि सारेपछि ईश्वर थला पर्‍यो । मानवनिर्मित उपग्रहहरूले सौर्यमण्डलको परिक्रमा गर्न थालेपछि मानिसले अबौँ प्रकाश वर्ष टाढाका आकाशगङ्गाका दृश्यहरू देख्न थालेपछि सौर्यमण्डलभित्र सीमित पुराण, बाइबल र धर्मशास्त्रहरूले कल्पित रूपमा जन्माएर हुर्काएको ईश्वर खुनुकै मर्‍यो र सधैंका लागि शून्यमा बिलायो (‘ईश्वर मरिसक्यो’ कृतिको सान्दर्भिकताबारे मोदनाथ प्रश्रितको मन्तव्य ईश्वर मरिसक्यो, पृ. १५) ।

धर्म, विज्ञान र दर्शनका आ-आफ्नै विशेषता र महत्त्व छन् । पक्कै यी तीनै विषय अत्यन्त जटिल र विवादास्पद छन् । मानवसभ्यता अगि बढिरहेको छ । अगि बढ्नका लागि विज्ञान, दर्शन र धर्म छ । नेपाल

मौलिक दर्शनका खोजमा छ । थोरै सङ्ख्यामा रहेका नेपाली दार्शनिकहरू नेपालीको जीवन र दर्शनको अध्ययन गरी, यसको पहिचान गरी समाधान गर्नका लागि नयाँ जीवन-दर्शनको खोजी गर्नमा भन्दा प्राचीनकालका दर्शनहरूमा नै रमाउने र कल्पनामा विचरण गर्ने कार्यले नेपाली दार्शनिकहरू नेपाली जनताबाट अलग्गिन पुगेको अनुभव गरिएको छ । त्यसैले तीव्र गतिमा धर्म, दर्शन र विज्ञानसँग सम्बन्धित भएर दार्शनिक छलफललाई अगाडि बढाउनु आजको आवश्यकता हो ।

सन्दर्भसूची

- इल्यिन, म. र सेगाल ए. (सन् १९९०), मान्छेको पराक्रम (अनु. कृष्णप्रकाश श्रेष्ठ), मस्को : रादुगा प्रकाशन ।
- के, दामोदरन (चौ.सं., सन् २००१), भारतीय चिन्तन परम्परा, नई दिल्ली : पिपुल्स पब्लिसिङ हाउस प्रा.लि. ।
- खत्री, प्रेमकुमार खत्री (२०५५), उत्पत्ति मानव सभ्यताका केही पक्षको ऐतिहासिक एवम् मानवशास्त्रीय अध्ययन, काठमाडौँ : नेपाल र एसियाली अनुसन्धान केन्द्र, त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।
- डार्विन, चार्ल्स (२०२९), डार्विनको विकासवादी सिद्धान्त (अनु. चन्द्रप्रसाद गोर्खाली), काठमाडौँ : नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
- तोकारेव, शे. (?), धर्मको इतिहास (अनु. युवराज पन्थी), काठमाडौँ : मालिका प्रकाशन ।
- दीक्षित, मदनमणि (२०२८), "उपदेश गर्नुपर्ने मेरो कुनै पनि सन्देश छैनन्....", दर्शन-दृष्टि-१, काठमाडौँ : नेपाल दर्शन अध्ययन केन्द्र ।
- पुडासैनी, दामोदर 'किशोर' (२०७२), धर्मको ह्याङ्गओभर, काठमाडौँ : मानवतावादी समाज (सोच) नेपाल ।
- प्रधान, भुवनलाल (अनु.) (२०४४), जापानी धर्म, काठमाडौँ : साभा प्रकाशन ।
- प्रभात, विष्णु (२०७५), "पौरस्त्य तथा पाश्चात्य दर्शनका सम्बन्धमा", दर्शनावली- भाग ५, काठमाडौँ : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
- भुसाल, वेदुराम (२०६९), "दर्शन र व्यवहारको अन्तःसम्बन्ध", दर्शन-दृष्टि-३, काठमाडौँ : नेपाल दर्शन अध्ययन केन्द्र ।
- मानवतावादका विभिन्न अङ्गहरू, काठमाडौँ : मानवतावादी समाज (सोच) नेपाल ।
- मिश्र, वीरेन्द्रप्रसाद (दो.सं., २०६५), दर्शनशास्त्र परिचय, काठमाडौँ : नेपाल च्यारिटी फाउन्डेसन ।
- मिश्र, सच्चिदानन्द (२०६५), नेम्भा प्रथम (अनु. वालकृष्ण), वाराणसी : उत्सर्ग प्रकाशन ।
- वज्राचार्य, विकास (२०७२), आजको विज्ञान, काठमाडौँ : खोजी प्रकाशन गृह प्रा.लि. ।
- वर्मा, वेदप्रकाश (दो.सं., सन् १९८६), समकालीन विश्लेषणात्मक धर्म दर्शन, दिल्ली : हिन्दी माध्यम कार्यान्वयन निर्देशनालय, दिल्ली विश्वविद्यालय ।
- शर्मा, चन्द्रधर (आठौँ सं., सन् १९८३-८४), पाश्चात्य दर्शन, वाराणसी : मनोहर प्रकाशन ।
- शिल्पकार, प्रेमराज (२०६७), धर्म, चिन्तन र सिद्धान्त, काठमाडौँ : लेखक स्वयम् ।

श्रीवास्तव, जगदीश सहाय (सन् २०११), आधुनिक दर्शनका वैज्ञानिक इतिहास, इलाहाबाद : किताब महल ।
 सिद्दीकी, साहुदीन अख्तर (२०७३), धर्मशास्त्रका पारिवारिक व्यवस्थाहरू र नेपाल कानून, काठमाडौँ : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
 सुनुवार, रमेश र गिरी, नारायण (अनु., २०७५), दर्शन विश्वकोश, काठमाडौँ : नेपाल विज्ञान समाज ।

ज्ञानप्राप्तिको एक साधनः तद्विद्यसम्भाषा

डा. रामदेव पण्डित

१. परिचय

एक्काइसौं शताब्दीको वर्तमान मानवसमाजमा सूचनामूलक तार्किक ज्ञानप्रतिको अभिरुचि बढेको देखिन्छ। ज्ञानप्राप्तिका लागि अहिले धेरै आधुनिक साधन र शैलीहरू विकास भएका छन्। हरेक क्षेत्रमा प्रतिस्पर्धा बढेकाले कुनै पनि क्षेत्रमा व्यक्ति सफल बन्न अहिले त्यस क्षेत्रको पछिल्लो उच्चतम ज्ञान विज्ञानसँगको पहुँचमा हुनुपर्ने बाध्यता छ। कुनै पनि प्रकारको ज्ञानप्राप्तिका लागि सम्यक् साधनको चयन महत्त्वपूर्ण विषय हुन्छ। साधनविना साध्य प्राप्त गर्न सकिँदैन। त्यस अतिरिक्त अहिलेको प्रतिस्पर्धात्मक विश्वमा दिनरात कठिन मिहिनेत गरेर मात्र सफलता प्राप्त गर्न सकिँदैन। व्यक्तिले प्राप्त गरेको ज्ञान, सिप वा वस्तुलाई विश्ववजारमा प्रचार गरी स्थापित गर्न र त्यसबाट लाभ पाउन पनि व्यक्तिमा वाक्शक्ति र तर्कशक्ति हुनु अनिवार्य देखिन्छ।

प्राचीन कालदेखि नै परम्परागत रूपमा ज्ञानप्राप्तिका लागि विभिन्न शास्त्रीय साधनहरू विश्वमा प्रचलनमा छन्; जसमध्ये तद्विद्यसम्भाषा पहिलेदेखि नै प्रचलनमा रहेको एक विशेष साधन हो। समयको परिवर्तनसँगै विभिन्न नयाँ नयाँ साधनहरू आविष्कार एवम् विकास हुँदै आए पनि तद्विद्यसम्भाषा आज पनि उत्तिकै प्रचलित, उपयोगी, सहयोगी एवम् सन्दर्भिक साधनका रूपमा सर्वप्रचलित छ। अझ यसलाई प्रविधिसँग जोडेर नयाँ नयाँ स्वरूपमा थप प्रभावकारी शैलीमा प्रयोग गरिएको पाइन्छ।

जो जुन विषयको विद्वान् हो, उसले त्यसै विषयका विद्वान् (तद्विद्य) सँग सम्भाषा (वाद-विवाद) गर्नुपर्दछ। तद्विद्य शब्दको अर्थ हुन्छ, त्यस विद्यालाई जान्नेवाला। अर्थात् कुनै एक व्यक्ति कुनै विद्या वा शास्त्रका

ज्ञाता छन् र उनको भेट यदि त्यसै विद्या वा शास्त्रका अन्य विद्वान्सँग हुन्छ भने ती व्यक्तिहरू तद्विद्य हुन्छन्। जस्तै— कुनै चिकित्सकका लागि अर्को चिकित्सक तद्विद्य हुन्छ। एउटा राजनीतिज्ञका लागि अर्को राजनीतिज्ञ तद्विद्य हुन्छ आदि। जब दुई तद्विद्य वाद-विवाद गर्छन् भने त्यसलाई तद्विद्यसम्भाषा भनिन्छ।^१ यस सम्भाषाबाट ज्ञानको वृद्धि हुन्छ अनि नयाँ ज्ञानको प्रकाशले हर्ष र आनन्द मिल्दछ। यसले तर्क शक्ति, वाक्शक्ति र चातुर्य बढाउँछ। यसले सन्देहको निवृत्ति र यशको वृद्धि हुन्छ। पटक पटक एउटै विषयलाई सुन्दा त्यसबाट दृढ निश्चयात्मक ज्ञान प्राप्त हुन्छ। कहिलेकाहीँ गहिरो रहस्यका विषयहरू पनि उद्घाटित हुन्छन्। विजयको इच्छाले वादविवादमा उत्रिएका व्यक्तिले आफ्नो गोपनीय ज्ञानको पनि स्वाभाविक रूपमा प्रदर्शन गर्दछ; जसले प्रतिस्पर्धा बढ्छ र प्रतिपक्षीलाई शास्त्रार्थमा पराजित गर्न सक्ने प्रवृत्तिको विकास हुन्छ। यही उपलब्धिका कारण विद्वान्हरू तद्विद्य सम्भाषाको प्रशंसा गर्दछन् र यसलाई शास्त्रज्ञानको एक उत्तम साधन मान्दछन्।^२

१.१. चरक-संहितामा तद्विद्यसम्भाषा

आयुर्वेद ग्रन्थ चरक-संहिताको विमान स्थान (च.सं.वि.) अध्याय आठमा तद्विद्यसम्भाषाका बारेमा विस्तृत चर्चा गरिएको छ। चिकित्सामा यसको महत्त्व पनि दर्साइएको छ। त्यहाँ उल्लेख भएका विषयवस्तुहरूलाई राम्रोसँग अध्ययन-मनन गर्न सके त्यस विधिलाई अन्य क्षेत्रमा पनि प्रभावकारी ढङ्गले सहजै प्रयोगमा ल्याउन सकिन्छ; जसबाट हरेक विषयको ज्ञान वृद्धि गर्न सकिन्छ।^३

इसापूर्व १००० ताका अग्निवेशकृत अग्निवेशतन्त्र अस्तित्वमा आयो; जसका उपदेशक अत्रिपुत्र पुनर्वसु, ग्रन्थकर्ता आचार्य अग्निवेश थिए। त्यस तन्त्रको प्रतिसंस्कारक आचार्य चरकले गरिसकेपछि त्यो चरक-संहिताका नामले स्थापित भयो। संस्कृत भाषामा लेखिएको 'चरक-संहिता' आयुर्वेदको एक आधारभूत ग्रन्थ हो। आयुर्वेदका ग्रन्थहरूको बृहत्तरी सङ्ग्रहमा पर्ने चरकसंहिता, सुश्रुतसंहिता र अष्टाङ्गसङ्ग्रहमध्ये चरक-संहिता एक हो।^४

१ शुक्ल, २००५, पृ. ३३८

२ चरक-संहिता, २०१३, विमानस्थान ८.६

३ चरक-संहिता, २०१३, भूमिका

४ चरक-संहिता, २०१३, सूत्रस्थान १.३२

कायाचिकित्सा, शल्यतन्त्र, शालाक्यतन्त्र, अगदतन्त्र, भूतविद्या, कौमारभृत्य, बाजीकरण र रसायन गरी आठ विशेष हाँगाहरूको चर्चा चरक-संहितामा गरिएको छ। आठ स्थानमा विभक्त चरक-संहितामा १२० अध्यायहरू छन्। संहितामा लगभग १२ हजार श्लोकहरू रहेको उल्लेख छ तर संहिताका अहिले उपलब्ध संस्करणहरूमा ८४१९ श्लोकहरू ११११ अनुच्छेदमा सङ्गृहीत छन् भने लगभग २००० श्लोकहरू लोप भइसकेका छन्। हाल प्रचलित चरक-संहितामा सूत्र, निदान, विमान, शारीर, इन्द्रिय, चिकित्सा, कल्प र सिद्धि स्थान नामक जम्मा ८ स्थान छन् र तिनमा क्रमशः ३०, ८, ८, ८, १२, ३०, १२ र १२ अध्याय रहेका छन्।^१

१.२. आयुर्वेद दर्शन र अनेकान्त विचार

समाजमा आयुर्वेदलाई एउटा चिकित्सा पद्धतिका रूपमा मात्र बुझिएको पाइन्छ। वस्तुतः आयुर्वेद चिकित्सा पद्धति मात्र नभएर एउटा दर्शनशास्त्र पनि हो। दर्शनशास्त्रका रूपमा आयुर्वेदको चिन्तन एवम् चर्चा नभएको मात्र हो।

आयुर्वेदका मुख्य उद्देश्य दुईओटा छन्— स्वस्थ मान्छेको स्वास्थ्यको रक्षा गर्नु र रोगी मान्छेको रोगको उपचार गर्नु।^२ यी दुई उद्देश्यलाई केलाउँदा मानव शरीर आयुर्वेदको कार्यक्षेत्र हो। स्वास्थ्य र रोग आयुर्वेदको विषय हो। वेदलाई प्रमाण मान्ने हुँदा आयुर्वेदलाई आस्तिक दर्शन मान्नुपर्छ।^३

तत्त्वमीमांसाका दृष्टिले पुरुष भनेको पञ्चमहाभूत (शरीर, मन, इन्द्रियसमेत) र आत्माको योग हो।^४ आयुर्वेद दर्शनले पाञ्चभौतिक शरीर, मन र इन्द्रियको आधारभूत तत्त्व दोष (शारीरिक एवम् मानसिक) धातु र मललाई मान्दछ।^५ दोष, धातु र मल पनि पाञ्चभौतिक हुन्छन्।^६ पाञ्चभौतिक (अचेतन) शरीर, इन्द्रिय र मनसँग चेतन आत्मा तत्त्वको योग हुनुलाई आयुर्वेदमा आयु (शरीर, इन्द्रिय, मन र आत्मा संयोग) भनिएको छ। आयुको ज्ञान नै आयुर्वेद दर्शन हो। यसरी तत्त्वमीमांसाको दृष्टिले

-
- १ चरक संहिता, २०१३
 - २ चरक-संहिता, २०१३, सूत्रस्थान ३०.२६
 - ३ सुवेदी, २०७०, पृ. ९
 - ४ चरक-संहिता, २०१३, सत्रस्थान १.४२
 - ५ सुश्रुत-संहिता, २०१४, सूत्रस्थान १५.३
 - ६ चरक-संहिता, २०१३, सूत्रस्थान १.४८

आयुर्वेद दर्शनले साङ्ख्यदर्शनलाई समर्थन गरेको पुष्टि हुन्छ । आयुर्वेद दर्शनले साङ्ख्यदर्शनको सृष्टि उत्पत्तिको चिन्तनलाई स्वीकार गर्दछ ।^१

वैशेषिक दर्शनको षट् पदार्थको चिन्तन नै आयुर्वेद दर्शनको मौलिक पदार्थ चिन्तन हो । चिकित्सकीय दृष्टिले आयुर्वेद दर्शनले पुरुषमा स्वास्थ्य र रोगको कारक तत्त्व भनेको द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष र समवाय षट् पदार्थलाई मानेको छ, जस अन्तर्गत ९ प्रकारको द्रव्य, ४१ गुण, २ ओटा कर्म, ३ सामान्य र ३ विशेष मानेको छ । समवाय सम्बन्ध नित्य हुन्छ ।^{१५}

तर्कशास्त्रीय (न्यायशास्त्रीय) दृष्टिले पुरुषको पाञ्चभौतिक घटकमा दोष (अग्नि सहित) एवम् धातुमा समता, मलहरूको निर्माण एवम् निष्कासन सम्यक् रूपले हुँदा तथा आत्मा, मन एवम् इन्द्रियहरूमा प्रसन्नता हुँदा स्वस्थता प्राप्त हुन्छ । त्यसो हुन नसक्दा रोग प्राप्ति हुन्छ ।^{१६} यसरी प्रकृति र पुरुषविचको सम्यक् सम्बन्ध अर्थात् सात्मेन्द्रियार्थ संयोग, प्रजायुक्त व्यवहार र सम्यक् परिणामको अम्यासबाट आयुर्वेदको उद्देश्य प्राप्त हुनु आयुर्वेद दर्शनको तर्कशास्त्र हो ।^{१७} आयुर्वेद दर्शनको न्यायशास्त्र आगमनात्मक र निगमनात्मक दुवै विधिमा आधारित रहेको पाइन्छ ।^{१८}

आयुर्वेद दर्शनको ज्ञानमीमांसा विश्व ब्रह्माण्ड र पुरुषविचको सम्बन्धमा आधारित छ; जसमा पञ्चमहाभूत, त्रिदोष, सप्तधातु आदि विभिन्न सिद्धान्तको संलग्नता छ ।^{१९} आयुर्वेद दर्शनका अनुसार प्रमा-ज्ञान प्राप्त गर्नु भनेको आरोग्यता (धर्म, अर्थ, काम र मोक्ष) प्राप्त गर्नु हो । ज्ञान (आरोग्यता) प्राप्त गर्ने भनेको पुरुष (प्रमेय) ले हो । आयुर्वेद दर्शनको प्रमाण-मीमांसाले प्रत्यक्ष, अनुमान र आप्तोपदेशलाई मुख्य प्रमाण (ज्ञान प्राप्तिको साधन) मान्दछ । त्यस अतिरिक्त अन्य प्रमाणहरूको पनि चिन्तन गरिएको छ ।^{२०}

रोगीको चिकित्साका सन्दर्भमा चिकित्साको चतुष्पाद (साधन) चिकित्सक, औषधि, परिचारिका र रोगी यी चार विषय स्वास्थ्य (ज्ञान)

७ सुवेदी, २०७०, पृ. ९

८ चरक-संहिता, २०१३, सूत्रस्थान १.२८

९ सुश्रुत-संहिता, २०१४, सूत्रस्थान १५.४१

१० मधव निदान, १९८९, मधुकोष १.४

११ सुवेदी, २०७०, पृ. ४३

१२ चरक-संहिता, २०१३, सूत्रस्थान १.४४

१३ सुवेदी, २०७०, पृ. १६ र १९

प्राप्तिका साधनहरू हुन्।^१ चिकित्साको शास्त्रीय ज्ञान प्राप्त गर्ने तीन विधिहरू भनेको अध्ययन, अध्यापन र तद्विद्यसम्भाषा हुन्।^२

आचार-मीमांसाका दृष्टिले आयुर्वेद दर्शनलाई एक उत्कृष्ट दर्शन मान्नुपर्छ। रोगमुक्तिका लागि वा स्वास्थ्य रक्षार्थ प्रयोग हुने षट्पदार्थ वा चतुष्पाद सबै तब मात्र उपयोगी सिद्ध हुन सक्छन्; जब ती घटकहरू निश्चित मूल्य र मान्यतामा आधारित रहन्छन्। आरोग्यता प्राप्तिसँग जोडिने हरेक विषयका लागि निश्चित मापदण्ड निर्धारण गरिएको छ। योग्य चिकित्सकको गुण, पथ्य-अपथ्यको चिन्तन, आचार रसायनको चिन्तन, दिनचर्या-ऋतुचर्याको चिन्तन आदि आचार-मीमांसाका केही उत्कृष्ट उदाहरणहरू हुन्। सदाचारले चिकित्सामा सफलताको आस हुन्छ, सदाचार विना स्वास्थ्यको रक्षा सम्भव हुँदैन भन्नु आयुर्वेद दर्शनको आचारशास्त्र हो।

सौन्दर्यशास्त्रीय चिन्तन पनि आयुर्वेदमा पाइन्छ। आयुर्वेद चिकित्सालाई विज्ञान मात्र नभएर कलाशास्त्र पनि भनिन्छ। आयुर्वेदले हरेक व्यक्तिलाई उसको मौलिकता, स्वाभाविकता र विशेषताहरूका आधारमा उपचार गर्दछ। यसले रोगको कारणलाई दबाउने भन्दा पनि करणलाई सदाका लागि हटाएर उपचार गर्दछ। आयुर्वेद उपचार-पद्धतिमा प्रत्युत्पादक प्रतिक्रिया (निरापद) हुँदैन। यो नै आयुर्वेदको सौन्दर्यशास्त्र हो। आयुर्वेद दर्शनमा सौन्दर्यशास्त्रीय चिन्तनको थप अध्ययन हुनु जरूरी छ। मनोविज्ञानका विषयमा आयुर्वेदका स्वतन्त्र र मौलिक चिन्तनहरू छन्, त्यसका विषयमा पनि थप हुनु आवश्यक छ।

सिद्धान्तको निश्चय नगर्नु अनेकान्तवाद हो।^३ कुनै बेला कुन पक्ष त कुनै बेला कुन पक्ष मान्नु तर एउटै पक्षमा दृढ नरहनुलाई अनेकान्त भनिन्छ। जस्तै— चिकित्सामा कुनै बेला द्रव्यलाई प्रधान मानिन्छ, त कुनै बेला रस र कुनै बेला वीर्यलाई। मृत्यु सकाल हुन्छ कि अकाल भन्ने विषयमा पनि कुनै एउटा मतलाई मात्र नमानी दुवै मतलाई अवस्थानुसार मान्नु अनेकान्तवाद हो। चिकित्सकले कहिले पनि हठ गर्नु हुँदैन, अनि एकान्तग्रही बन्नु हुँदैन। चिकित्सकले आफ्नो बुद्धि र विवेकअनुसार जहाँ जे आवश्यक हुन्छ, त्यहाँ त्यही गर्नुपर्दछ भन्नु पनि अनेकान्तवाद हो।^४

१ चरक-संहिता, २०१३, सूत्रस्थान ९.३

२ चरक-संहिता, २०१३, विमानस्थान ८.८

३ सुश्रुत-संहिता, २०१४, उत्तरतन्त्र ६५.२४

४ चरक-संहिता, २०१३, विमानस्थान ८.१७

विचारमा जति विविधता हुन्छ; तद्विद्यसम्भाषा त्यति नै व्यापक, सूक्ष्म एवम् सार्थक हुन्छ ।

चिकित्सासम्बन्धी सिद्धान्तअनुसार आयुर्वेदले सृष्टि-प्रक्रियाको निरूपण (परिणामवादमा आधारित) र जीवनको निर्माण (पुरुष) को चिन्तन आफ्नो अनुकूलतामा गरेको छ । यसले लोक र पुरुषलाई समान मान्दछ । लोक र पुरुषको समानताको यथार्थ ज्ञान भए मात्र मोक्ष प्राप्त हुन्छ । त्रिदोषवाद, पञ्चमहाभूतवाद, त्रिगुणवाद, सप्तधातुवाद, त्रिमलवाद आदि शारीरिक र मानसिक क्रियाकलापहरूका लागि उत्तरदायी हुन्छन् ।^५

आयुर्वेदको मुख्य उद्देश्य आयुको रक्षा गर्नु भएको हुँदा त्यसमा सहायक जे जति ज्ञान हुन सक्छ; त्यो सबै आवश्यक विषयका रूपमा सङ्कलन गर्ने प्रवृत्ति प्राचीन ग्रन्थकारहरूमा देखिन्छ । तर पछिका ग्रन्थकारहरूले दार्शनिक मूल विचारहरूलाई छोटो निष्कर्ष रूपमा प्राप्त विषयहरूको मात्र निरूपण गर्न थाले । यस्ता दर्शनहरूमा वैशेषिक, न्याय, साङ्ख्य र योग पर्दछन् । यी दर्शनहरू मुख्य र त्यसपछि मीमांसा र वेदान्त दर्शन पनि आंशिक रूपमा पर्छन् भन्ने स्पष्ट देखिन्छ । आयुर्वेद अथर्ववेदकै उपवेदका रूपमा प्रतिपादन गरिएकाले मूलतः यसले आस्तिक दार्शनिक विचारहरूलाई लिएर आफ्नो उपयोगिताअनुसार ढाल्दछ र नास्तिक विचारहरूलाई खण्डन गरे पनि नास्तिकका उचित एवम् उपयोगी तथ्यलाई प्रयोग गर्दछ ।^६

आयुर्वेद चिकित्सा पद्धति र दर्शन केवल भारतीय चिकित्सा वा दर्शन मात्र होइन । अन्य देशका विद्वान्हरूको पनि आयुर्वेद चिकित्सा विज्ञानको चिन्तनमा योगदान छ । आयुर्वेद दर्शनले साङ्ख्यदर्शनका धेरै पक्षहरूलाई अङ्गीकार गरेको छ । महर्षि कपिल प्रवर्धित साङ्ख्यदर्शन नेपाली भूमिमा जन्मेको दर्शन हो । त्यस्तै राणा प्रधानमन्त्री चन्द्र शमशेरको पालामा सङ्गृहीत ग्रन्थ चन्द्र 'निघण्टु' आयुर्वेद जगत्का लागि नेपालको योगदान हो । अहिलेको काश्यपसंहिताको पाण्डुलिपि नेपालका राजगुरु पण्डित हेमराज शर्माबाट प्राप्त भएको थियो । यसरी आयुर्वेद केवल भारतीय चिकित्सा पद्धति मात्र होइन यो नेपालको पनि मौलिक चिकित्सा पद्धति हो ।^७

५ सुवेदी, २०७०, पृष्ठ ९

६ सुवेदी, २०७०, पृष्ठ ९

७ सापकोटा, २०७१, पृष्ठ २५६

२. ज्ञानप्राप्तिका साधनहरू

समयको परिवर्तनसँगै विभिन्न नयाँ नयाँ साधनहरू आविष्कार एवम् विकास हुँदै आएको भए पनि शास्त्रीय रूपमा 'तन्त्रोपायाननुव्याख्यास्यामः अध्ययनम्, अध्यापनं, तद्विद्यसम्भाषा चेत्युपायाः'^१ अर्थात् शास्त्रज्ञान प्राप्त गर्ने तीनओटा साधनहरू अध्ययन, अध्यापन र तद्विद्यसम्भाषा हुन् ।

३. सम्भाषाका आयोजना र प्रारम्भ विधि

एउटा चिकित्सकले अर्को चिकित्सकसँग मात्र तद्विद्यसम्भाषा गर्नुपर्छ । क्षेत्र विशेषको विशेषज्ञसँग छलफल गर्दा ज्ञानको खोज र प्रगति बढ्छ, चिकित्सा कार्यमा सिद्धि प्राप्त हुन्छ, वाक्शक्ति बढ्छ, ख्याति बढ्छ । शास्त्रज्ञानको अस्पष्टता हट्दछ ।^२

तद्विद्यसम्भाषामा सहभागी बन्दा एउटै विषय पटक पटक सुन्न पाइन्छ; जसबाट निःसन्देह र निर्धक्क ज्ञान प्राप्ति हुन्छ । फलतः त्यसबाट केही विशेष र नयाँ अद्भुत चिन्तनहरूसमेत प्राप्त भएको हुन्छ । किनकि वादविवादमा सहभागीहरूले अरूलाई जित्ने उद्देश्यका साथ आफूसँग भएको सम्पूर्ण गुप्त र उच्च ज्ञान एवम् अनुभव सहज रूपमै साझा गर्ने बाध्यात्मक अवस्थामा हुन्छ (जुन कुरा सामान्यतः आफ्ना शिष्यहरूबाट प्रसन्न हुँदा मात्र भनिएको हुन्छ) । अतः ज्ञानीहरूले तद्विद्यसम्भाषामा भाग लिन सिफारिस गर्दछन् ।^३

४. तद्विद्यसम्भाषाका प्रकारहरू

विशेषज्ञहरूसँगको तद्विद्यसम्भाषा दुई प्रकाका हुन्छन्— सन्धाय सम्भाषा र विगृह्य सम्भाषा ।^४

४.१. सन्धाय सम्भाषा विधि

यो सम्भाषा त्यस्तो व्यक्तिसँग गरिन्छ, जोसँग सम्बन्धित विषयवस्तुको सामान्य एवम् विशेष ज्ञान हुन्छ । जोसँग आफ्नो धारणा हुन्छ, विपरीत धारणा पनि जानेको हुन्छ, शक्तिशाली अभिव्यक्तिशैली हुन्छ, अरूलाई नचिढाउने, जे जानेको हो त्यही बोल्ने (छनोट गरी बनावटी

१ चरक-संहिता, २०१३ विमास्थान ८.८

२ चरक-संहिता, २०१३, वि.८.१५

३ चरक-संहिता, २०१३, वि.८.१५

४ चरक-संहिता, २०१३, वि.८.१६

प्रस्तुति नदिने), अरूप्रति कुनै डाहा नगर्ने, आफू र अरूलाई बुझाउन सक्ने, दीर्घ प्रभावी र मिठो शैलीमा बोल्न जानेको व्यक्तिसँग यस प्रकारको तद्विद्य सम्भाषा गरिन्छ।^४

जब उपर्युक्त गुणयुक्त व्यक्तिसँग सम्भाषा गरिन्छ, सम्भाषा सहभागीले निर्धक्क बोल्नुपर्छ, नहिचकिचाई प्रश्न राख्नुपर्छ, प्रश्नकर्तालाई नम्र ढङ्गमा सविस्तार उत्तर पनि दिनुपर्छ। हारिन्छ भन्ने डरले आत्तिनु हुन्न, अरूलाई पराजित गरिन्छ भन्ने भावले मात्तिने वा दम्भ देखाउने पनि गर्नु हुन्न, आफ्नो एकपक्षीय कुरामा मात्र टाँसिनु हुन्न, नजानेको कुरा बोल्नु हुँदैन, विपक्षीलाई सजगत् र नम्रताका साथ बुझाउनुपर्छ।^५

४.२. विगृह्य सम्भाषा

विगृह्य सम्भाषामा भाग लिनुभन्दा पहिले आफ्नो स्वार्थ बुझ्नुपर्दछ। तर्क गर्नुभन्दा पहिले आफ्नो र विपक्षीको धारणाबिचको फरक बुझेको हुनुपर्दछ। विपक्षीको कमजोरी र विशेषताका साथै सम्भाषामा सहभागीहरूको प्रकृति बुझेको हुनुपर्छ वा बुझ्नुपर्दछ। यी कुराहरूको पूर्व तयारीले छलफलको विवेकपूर्ण सुरुआत र अन्त्य गर्न सहज हुने हुन्छ। विशेषज्ञहरूले यी विषयहरू परीक्षा गरेर मात्र छलफलमा सहभागी बन्न सिफारिस गर्दछन्।^६ साथै आफू र अरूका बिचको फरक छुट्ट्याउने क्रममा वक्ताको विशेषता र कमजोरीलाई पनि राम्ररी परीक्षण गर्नुपर्दछ। शास्त्रीय ज्ञान, बुझाइ, ज्ञानसङ्ग्रह (स्मरणशक्ति), कल्पना शक्ति, धाराप्रवाह प्रस्तुति आदि विशेषताहरू चिडिने, सिपको अभाव, साहसको कमी, कमजोर स्मरण शक्ति, लापरवाही आदि जस्ता कमजोरीहरूको मुल्याङ्कन गर्नुपर्दछ। तर यी गुणहरूका आधारमा मात्र भने आफू वा विपक्षीलाई बलियो वा कमजोर ठान्नु हुन्न।^७

५. सम्भाषामा विपक्षीका प्रकारहरू

माथि उल्लिखित तद्विद्य सम्भाषामा सहभागी व्यक्तिको गुणहरूका आधारमा मात्र अन्य विपक्षीका निम्न प्रकारहरू बताइएका छन्।^८

५.१. प्रवर (श्रेष्ठ)

४ चरक-संहिता, २०१३, विमानस्थान ८.१७

५ चरक-संहिता, २०१३, वि.८.१७

६ चरक-संहिता, २०१३, वि.८.१८

७ चरक-संहिता, २०१३, वि.८.१८

८ चरक-संहिता, २०१३, विमास्थान ८.१९

५.२. प्रत्यवर (आफूभन्दा कमजोर, हीन गुण भएको)

५.३. समान (आफू जस्तै समान गुण भएको)

६. सम्भाषा परिषद्का प्रकारहरू

परिषद्को सामान्य अर्थ सभा हुन्छ। परिषद् दुई प्रकारको मानिएको छ। ज्ञानवती (सभ्य, ज्ञान प्रतिभा सम्पन्न) र मूढ परिषद् (असभ्य, मूर्ख)। ज्ञानवतीका प्रकार सुहृत्परिषद् (आफ्नो सहयोगी), उदासीन परिषद् (विपक्षीको सहयोगी) र प्रतिनिविष्ट (दुवैको सहयोगी) परिषद् हुन्। मूढ परिषद्का प्रकार भनेको सुहृत्परिषद्, उदासीन परिषद् र प्रतिनिविष्ट परिषद् हुन्।^१

सामान्य एवम् विशेषज्ञ ज्ञानले युक्त, शक्तिशाली वाक्कला भएका, वादविवाद गर्ने विधिको ज्ञान भएका पूर्वाग्रही विद्वान् वा पूर्वाग्रही मुखहरूको परिषद्मा जे मन लाग्यो; त्यही विषयमा वादविवाद गर्न मिल्दैन र जे मन लाग्यो; त्यही विषयमा वादविवाद गराउनु पनि हुँदैन।^२

मूर्ख मित्रवत् वा मूर्ख तटस्थ परिषद्मा ज्ञान नभएका, बुझाइ नभएका, वादविवादको विधि नजानेका, प्रसिद्धि नपाएका वा विद्वत् समाजद्वारा बहिष्कृत व्यक्तिसँग पनि वादविवाद गराइन्छ। त्यस्ता व्यक्तिहरूसँग वादविवाद गर्दा अस्पष्ट अर्थ दिने लामा वाक्यहरू वा उक्तिहरू प्रयोग गर्नुपर्छ। त्यस्तो परिषद्मा विपक्षीलाई चिढाउन व्यक्तिले दर्शकहरूकै अगाडि अभद्र र आपत्तिजनक शारीरिक भाषा प्रयोग गर्न सक्दछ। त्यस्तो बेला उक्त व्यक्तिलाई बोल्नबाट रोक्नुपर्छ अथवा उसको अभद्रताप्रति दर्शकहरूलाई सचेत गराउनुपर्दछ। फेरि उसलाई भन्नुपर्छ कि तिमिले सही तरिका सिक्न पाएका रहेनछौ, तिम्रो सिकाइ पुगेको छैन, समय लिएर गएर सिक। जब विपक्षीलाई एक पटक हराइन्छ; ऊ सधैं हारिएको मानिन्छ र प्रतिस्पर्धाका लागि फेरि अर्को मौका दिइनु हुँदैन।^३

केहीको मतमा वरिष्ठ विपक्षीका साथमा पनि यही विधि विगृह्य सम्भाषा परिषद्मा पनि प्रयोग गरिन्छ। तर वरिष्ठ व्यक्तिसँग त्यसरी प्रस्तुत हुनु सहज भने हुँदैन।^४

ज्ञानी सन्धाय सम्भाषा र विगृह्य सम्भाषा परिषद्मध्ये व्यक्तिले विगृह्यसम्भाषा परिषद्को सुरुआत कनिष्ठ वा समान विपक्षीका साथबाट

१ चरक-संहिता, २०१३, वि.८.२०

२ चरक-संहिता, २०१३, वि.८.२०

३ चरक-संहिता, २०१३, विमानस्थान ८.२०

४ चरक-संहिता, २०१३, वि.८.२०

गर्नुपर्दछ । सन्धाय सम्भाषा परिषद् वा तटस्थ परिषद्मा श्रवण एकाग्रता, सिक्ने वा बुझ्ने प्रवृत्ति भएको, वादविवादका लागि शक्ति भएको परिषद्को सुरुआत विपक्षीको कमजोरी र विशेषताको सचेत परीक्षणपछि मात्र गर्नुपर्दछ । यदि विपक्षी बलियो भए विना कुनै सङ्केत बेगर वादविवाद जारी राख्नु हुन्न । तर विपक्षी कमजोर भए वादविवाद घटाउँदै परिषद् रोक्नुपर्छ । कमजोर विपक्षीलाई वादविवादबाट रोक्नका लागि निम्न साधन प्रयोग गर्नुपर्छ ।^५

शास्त्रीय ज्ञान नभएको विपक्षीलाई लामा लामा उक्तिहरू प्रयोग गरेर हराउन सकिन्छ । वाक्यहरूको सही अर्थज्ञान नभएको विपक्षीलाई अस्पष्ट र लामो लामो भनाइ प्रयोग गरेर पराजित गर्न सकिन्छ । कल्पना शक्ति नभएको विपक्षीलाई उस्तै उस्तै तर फरक फरक अर्थ दिने वाक्यहरू प्रयोग गरेर पराजित गर्न सकिन्छ । वाक्शक्ति कमजोर भएको विपक्षीलाई आधा आधा वाक्यहरू भनेर विवाद देखाएर पराजित गर्न सकिन्छ । सिप नभएको विपक्षीलाई परिस्थितिजन्य विषयहरू राखेर पराजित गर्न सकिन्छ । सजिलै चिढिने विपक्षीलाई जिस्क्याएर पराजित गर्न सकिन्छ । मूर्ख विपक्षीलाई डराएर पराजित गर्नुपर्दछ । लापरवाही गर्ने विपक्षीलाई अनुशासन लादेर पराजित गर्नुपर्दछ ।^६

७. तद्विद्य सम्भाषाका केही विशेष विषय

विगृह्य सम्भाषामा सहभागीले सकारण बोल्नुपर्छ र आफूले बोलेको शब्द फिर्ता लिनु हुन्न भनिएको छ । विगृह्य सम्भाषा जोडले चिच्याउने खालको हुन्छ । चिच्याएको व्यक्तिले कुनै अप्रिय शब्द र घटना पनि घटाउन सक्दछ । अतः विवेकशील व्यक्तिले सभ्य व्यक्तिहरूसँगको सम्भाषामा चिच्याउनेलाई निरुत्साहित गर्दछ ।^७

८. तद्विद्य सम्भाषाको पूर्व तयारी

परिषद्मा सहभागीहरूको सहजतालाई ध्यानमा राखी आफूलाई सहज लाग्ने र विपक्षीलाई अप्ठ्यारो हुने विषय चयन गर्नुपर्दछ । विपक्षीलाई यस्तो विषय दिनुपर्छ कि जुन परिषद्का सहभागीहरूको अपेक्षाभन्दा परको होस् । परिषद् यदि भिडमा परिणत भइदिए त्यहाँ केही पनि छलफल गर्न सम्भव हुँदैन । त्यसपछि सहभागीलाई वक्ताले भन्नुपर्छ

५ चरक-संहिता, २०१३, वि.८.२१

६ चरक-संहिता, २०१३, वि.८.२१

७ चरक-संहिता, २०१३, विमानस्थान २२-२४

कि अब मलाई थप केही भन्नु छैन । अब परिषद् आफैले आफ्नो अनुकूलता, चुनाव एवम् धारणामा यस छलफल र छलफको निष्कर्षबारे निर्णय गर्ने छ भनी वक्ता शान्त बस्नुपर्ने हुन्छ ।^१

वादविवादको निष्कर्षको घोषणा यस प्रकार गर्नुपर्छ— ‘सहभागीले यसो भन्नु ठिक थियो, त्यसो भन्नु ठिक भएन ।’ अतः एक जना हारेका छन् ।^२

९. तद्विद्य सम्भाषाका पारिभाषिक विषयहरू

वाद, द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय, प्रतिज्ञा, स्थापना, प्रतिस्थापना, हेतु, दृष्टान्त, उपनय, निगमन, उत्तर, सिद्धान्त, शब्द, प्रत्यक्ष, अनुमान, ऐतिह्य, औपम्य, संशय, प्रयोजन, सव्यभिचार, जिज्ञासा, व्यवसाय, अर्थप्राप्ति, सम्भव, अनुयोज्य, अननुयोज्य, अनुयोग, प्रत्यनुयोग, वाक्यदोष, वाक्यप्रशंसा, छल, अहेतु, अतीतकाल, उपालम्भ, परिहार, प्रतिज्ञाहानि, अभ्यनुज्ञा, हेत्वन्तर, अर्थान्तर र निग्रहस्थान^३ तद्विद्य सम्भाषाका पारिभाषिक विषयहरू हुन् ।

९.१. वाद

वाद एक शैक्षिक बहस हो; जुन विरोधकर्ता विपक्षीसँग गरिन्छ । वाद दुई प्रकारका हुन्छन् : जल्प र वितण्डा । जल्प भनेको वक्ताको आफ्नो धारणा हो, जुन विपक्षीको विचारसँग बाझिन्छ । जल्पको विपरीत धारणा भनेको वितण्डा हो ।^४

उदहारणका लागि वादमा (बहसमा) एक पक्षले पुनर्जन्म हुन्छ भनी मान्दछ र अर्को पक्षले पुनर्जन्म हुँदैन भन्ने विपरीत धारणा राख्दछ । यसमा यदि पुनर्जन्म मान्ने सहभागीहरूले पुनर्जन्म हुन्छ भन्ने धारणालाई पुष्टि गर्न मत राख्दछन् जुन पुनर्जन्म हुँदैन भन्ने धारणासँग बाझिने हुन्छ । यो नै जल्प हो । यसमा आफ्ना पक्षका सकारात्मक विषयहरू मात्र समेटिन्छन् र त्यहीँ यदि पुनर्जन्म मान्ने वक्ताले नै पुनर्जन्म हुँदैन भन्ने धारणालाई खण्डन गर्न मात्र नकारात्मक टिप्पणी राख्नु वितण्डा हुन्छ ।^५

१ चरक-संहिता, २०१३, वि.द. २५

२ चरक-संहिता, २०१३, वि.द. २६

३ चरक-संहिता, २०१३, वि.द. २७

४ चरक-संहिता, २०१३, विमानस्थान ८. २५

५ चरक-संहिता, २०१३, वि.द. २८

९.२. द्रव्य

जुन पदार्थमा कर्म र गुणहरू आश्रित हुन्छन् र जो आफ्नो कार्यको उत्पत्तिमा समवायिकारण हुन्छ त्यो पदार्थ द्रव्य हो । अर्थात् जुन पदार्थ एक अवस्थाबाट अर्को अवस्थामा बदलिन र एक ठाउँबाट अर्को ठाउँमा स्वतन्त्र रूपमा पुग्न सक्छ, जसमा विद्यमान रूप, आकार, प्रकार आदि गुणहरू इन्द्रियहरूका सहायताले देख्न, बुझ्न सकिन्छ, जसबाट आफ्नै जस्तो कुनै वस्तु बनाउन अर्थात् उत्पन्न गराउन सकिन्छ, त्यो द्रव्य हो । चरक-संहितामा पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा र मनलाई द्रव्य मानिएको छ ।^६

९.३. गुण

द्रव्यमा समवाय सम्बन्धले आश्रित हुने, चेष्टारहित र आफ्नो समान गुण उत्पन्न गर्न कारण बन्ने पदार्थ गुण हो । चरक-संहिताले ५ प्रकारका (२० ओटा गुरुत्व, १० ओटा परत्व आदि, ६ ओटा आध्यात्मिक र ५ ओटा वैशेषिक) गरी जम्मा ४१ ओटा गुणहरू मान्दछ ।^७

९.४. कर्म

द्रव्यमा आश्रित तथा संयोग विभागका निमित्त कारण बन्ने पदार्थलाई कर्म भनिन्छ । जुन कर्म गर्नुपर्नेछ, त्यसका लागि प्रयत्न आदि गर्नु कर्म हो । संयोग र विभागका लागि कर्मले अरू कुनै पदार्थको अपेक्षा राख्दैन । यसलाई क्रिया, चेष्टा र प्रवृत्ति पनि भनिन्छ ।^८

९.५. सामान्य

जो पदार्थ नित्य र एक भईकन अनेक वस्तुहरूमा सम्बन्धित हुन्छ तथा ती सबैलाई एक किसिमको वस्तुका रूपमा चिन्ने आधार बन्छ, त्यसलाई सामान्य भनिन्छ । अथवा जो दुई पदार्थहरूको क्रिया समान हुन्छ, तिनीहरूमा विद्यमान समानताको भाव नै सामान्य हो । सामान्य सबै भावहरूको वृद्धिको कारण बन्दछ ।^९

६ चरक-संहिता, २०१३, सूत्रस्थान १.५०

७ चरक-संहिता, २०१३, सू. १.५१

८ चरक-संहिता, २०१३, सू. १.५२

९ चरक-संहिता, २०१३, सूत्रस्थान १.४४

९.६. विशेष

पदार्थहरूमा परस्पर भिन्नताको कारण बन्ने सङ्ख्यामा अनगिन्ती भएको र प्रत्येक द्रव्यमा समवाय सम्बन्धले विद्यमान पदार्थलाई विशेष भनिन्छ। यो विशेष अर्को असमान वस्तुको हासको कारण हुन्छ।^१

९.७. समवाय

पृथ्वी आदि आधार द्रव्यहरूको आधेय गुणहरूसँग अभिन्न रूपमा रहने सम्बन्धलाई समवाय भनिन्छ। यो सम्बन्ध नित्य हुन्छ, द्रव्यमा गुण निश्चित रूपमा रहन्छ। यो सम्बन्ध गुण र गुणवान् क्रिया र क्रियावान् जाति र व्यक्ति तथा नित्य द्रव्य र विशेषका विचमा हुन्छ।^२

९.८. प्रतिज्ञा

प्रमाणित गर्नुपर्ने विशेष वाक्यलाई प्रतिज्ञा भनिन्छ। जस्तै : आत्मा अमर हुन्छ।^३

९.९. स्थापना

स्थापना भनेको प्रतिज्ञालाई नै हेतु, दृष्टान्त, उपनय र निगमनको बलियो आधारमा स्थापना गर्नु हो। प्रतिज्ञाविना स्थापनाको अस्तित्व हुँदैन। जस्तै— आत्मा अमर हुन्छ। यो प्रतिज्ञा हो। आत्मालाई बनाउन सकिँदैन भन्नु हेतु हो। जस्तै— आकाश भन्नु दृष्टान्त हुन्छ। जस्तो आकाश बनाउन सकिँदैन; त्यस्तै आत्मा पनि बनाउन सकिँदैन भन्नु उपनय हुन्छ। अतः आत्मा अमर हुन्छ भन्नु निगमन हो।^४

९.१०. प्रतिस्थापना

प्रतिस्थापना भनेको प्रतिज्ञाको विपरीत बयान दिनु हो। जस्तै— आत्मा नित्य हुन्छ भन्नु प्रतिज्ञा हो र त्यसको विपरीत आत्मा अनित्य हुन्छ भन्नु प्रतिस्थापना हो। अतः प्रतिस्थापना भनेको विपक्षीको प्रतिज्ञा हो। जसको हेतु भनेको 'किनकि आत्मालाई इन्द्रियले जान्न सकिन्छ' भन्नु हो। दृष्टान्त भनेको जस्तै— कलश हो। जसरी अनित्य कलशको ज्ञान

१ चरक-संहिता, २०१३, सू. १.४५

२ चरक-संहिता, २०१३, सू. १.५०

३ चरक-संहिता, २०१३, विमानस्थान ८.३०

४ चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.३१

इन्द्रियद्वारा गर्न सकिन्छ; त्यस्तै आत्माको पनि ज्ञान गर्न सकिन्छ । त्यसै गरी आत्मा पनि अनित्य हुन्छ भन्नु निगमन हुन्छ ।^५

९.११. हेतु

ज्ञानको कारणलाई हेतु भनिन्छ । जस्तै— प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान र शब्द । ज्ञानका यी कारण (हेतु)द्वारा प्रत्यक्ष हुने विषयलाई तत्त्व वा सत्य भनिन्छ ।^६

९.१२. दृष्टान्त

दृष्टान्त भनेको जान्ने र मूर्खका विचमा आउने कुरा हो । परिभाषित गर्न खोजिएको लक्ष्यलाई आकर्षक तस्बिरका रूपमा प्रस्तुत गरिन्छ । जस्तै— आगो जस्तो तातो, पानी जस्तो तरल, पृथ्वी जस्तो स्थिर, सूर्य जस्तो प्रकाशित हुन्छ भनियो भने यो दृष्टान्त हुन्छ । जसरी सूर्य प्रकाशित हुन्छ त्यसरी नै साङ्ख्यको ज्ञान पनि प्रकाशित हुन्छ ।^७

९.१३. उपनय

उदहारणद्वारा साध्यको समर्थन गर्ने वाक्यांशलाई उपनय भनिन्छ । यसले व्याप्ति (साध्य-हेतु सम्बन्ध) को प्रतिपादन गरेको हुन्छ ।^८

९.१४. निगमन

हेतुको सङ्केतका साथ प्रतिज्ञाको विषय प्रतिपादन गर्ने वाक्यांशलाई निगमन भनिन्छ ।^९

९.१५. उत्तर

हेतु जस्तै समान धर्मले भनेपछि वा विपरीत धर्मवाला या विपरीत उपदेश गरेपछि समान धर्मको भन्नुलाई उत्तर भनिन्छ । पक्षका विरुद्ध तथ्य भन्नु उत्तर हो ।^{१०}

५ चरक-संहिता, २०१३, विमानस्थान ८.३२

६ चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.३३

७ चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.३४

८ चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.३५

९ चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.३६

१० चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.३६

९.१६. सिद्धान्त

परीक्षकहरूद्वारा अनेकपटक परीक्ष्य विषयहरूको परीक्षा गरी अरू हेतुहरूद्वारा ती परीक्ष्य विषयहरूलाई सिद्ध गरी जुन निर्णय लिइन्छ, त्यो सिद्धान्त हो। ती सिद्धान्तहरू ४ प्रकारका हुन्छन्।^१

(क) सर्वतन्त्र : जुन सबै शास्त्रहरूमा समान रूपले मान्य हुन्छ।

(ख) प्रतितन्त्र सिद्धान्त : एउटै विषयलाई भिन्न शास्त्रहरूमा विभिन्न तरिकाले प्रस्तुत गरिएको हुन्छ। जस्तै— रसको सङ्ख्या विभिन्न शास्त्रहरूमा एक, दुई, तीन, चारदेखि आठसम्म मानिएको छ।

(ग) अधिकरण सिद्धान्त : एउटै विषयको प्रसङ्गमा त्यसैसँग सम्बन्धित सिद्ध अधिकरण आउनु अधिकरण सिद्धान्त हो। जस्तै— मुक्त पुरुष शुभाशुभ कार्यहरूमा प्रवृत्त नहुने हुन्छ। किनकि त्यसलाई लौकिक अथवा पारलौकिक आकाङ्क्षा हुँदैन। यसमा ३ सम्बन्धित विषय सिद्ध हुन्छन्। जस्तै : कर्म फलको सत्ता, मोक्षको सिद्धान्त र पुनर्जन्मको सिद्धान्त।

(घ) अभ्युपगम : जुन असिद्ध, अपरीक्षित, अनुपदिष्ट एवम् अहेतु कथ्यलाई वाद समय मानिन्छ, त्यो अभ्युपगम हो। जस्तै— द्रव्यलाई प्रधान मानेर भन्नु, गुणलाई प्रधान मानेर भन्नु, आदि।

९.१७. शब्द

शब्द भनेको अक्षरहरूको योग हो। यो चार प्रकारको हुन्छ। दृष्टार्थ, अदृष्टार्थ, सत्य र अनृत। दृष्टार्थको सङ्केत देखिने अर्थ हो। जस्तै— आत्मेन्द्रियार्थ संयोग रोगको कारण हो। प्रत्यक्ष वस्तुहरूको ज्ञान इन्द्रियहरूद्वारा गर्न सकिन्छ। अदृष्टार्थको सङ्केत नदेखिने विषयसँग हुन्छ। जस्तै : बाह्य संसारको अस्तित्व छ, मुक्ति हुन्छ, आदि। सत्य त्यो हो, जो तथ्यसँग तालमेल राख्छ। जस्तै: निम्न विषय आयुर्वेदीय निर्देशनहरू हुन्, निम्न कुराहरू साध्य रोगहरूको उपचारात्मक विधि हुन् र हरेक कर्मको फल हुन्छ। अनृत (भुट) भनेको सत्यको उल्टो शब्दार्थ भएको शब्द हो, जसको तथ्यहरूसँग तालमेल हुँदैन।^२

१ चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.३७

२ चरक-संहिता, २०१३, विमानस्थान ८.३८

९.१८. प्रत्यक्ष

प्रत्यक्ष भनेको सिधा आत्मा र इन्द्रियद्वारा ग्रहण हुन्छ । आफैँ ग्रहण हुने भनेको खुसी, वेदना, इच्छा, द्वेष आदि र ध्वनि, रूप आदि इन्द्रियको सहायताले मात्र ज्ञान गर्न सकिन्छ ।^३

९.१९. अनुमान

अनुमान भनेको प्राकृतिक रूपमा सधैं सम्बन्धित विषयहरूका विचमा रहने तार्किक योग हो । जस्तै— अग्निको ज्ञान पाचन शक्तिको बलबाट गर्न सकिन्छ । व्यक्तिको शारीरिक बल उसको व्यायाम शक्तिबाट ज्ञान गर्न सकिन्छ आदि ।^४

९.२०. ऐतिह्य

ऐतिह्य भनेको दिव्य (वा पारम्परिक) शक्ति हो; जो ज्ञानको स्रोत हो । जस्तै— वेद, गीता आदि ।^५

९.२१. औपम्य

औपम्य भनेको दुईओटा विषयवस्तुविचको समानतालाई व्याख्या गर्नु हो । जस्तै— दण्डका (रोग जसमा शरीर छड जस्तै स्थिर बन्छ ।) रोगको समानता छडसँग, धनुष्टम्भ रोगको समानता धनुषसँग भएको देखाएर व्याख्या गरिएको आदि ।^६

९.२२. संशय

सन्देहका लक्षणहरूले युक्त विषयको अनिश्चित रूपले ज्ञान हुनु संशय हो । जस्तै— चिकित्साका सबै साधनहरू (चतुष्पाद) उपलब्ध हुँदाहुँदै पनि रोगीको साध्यता वा असाध्यता जानेपछि पनि, रोगी अकाल मर्छ वा मर्दैन भन्न नसक्नु संशय हो ।^७

३ चरक-संहिता, २०१३, वि. द. ३९

४ चरक-संहिता, २०१३, वि. द. ४०

५ चरक-संहिता, २०१३, विमानस्थान द. ४१

६ चरक-संहिता, २०१३, वि. द. ४२

७ चरक-संहिता, २०१३, वि. द. ४३

९.२३. प्रयोजन

जसको प्राप्तिका लागि क्रियाकलापहरू गरिन्छन्; त्यो प्रयोजन हो । जस्तै— असामयिक मृत्यु हुने परिस्थितिमा दीर्घायु बनाउने साधनहरूको प्रयोग गरिन्छ । अतः त्यहाँ असामयिक मृत्युबाट पार पाउनु नै प्रयोजन हुन्छ ।^१

९.२४. सव्यभिचार

निश्चित रूपले कुनै एउटा कुरा नभनिनु सव्यविचार हो । जस्तै— त्यो औषधि यस रोगमा उपयोगी हुन पनि सक्छ, नहुन पनि सक्छ ।^२

९.२५. जिज्ञासा

प्रत्यक्षादि प्रमाणहरूद्वारा यथार्थको परीक्षा गर्नु जिज्ञासा हो । जस्तै— औषधिहरूको परीक्षापछि व्याख्या गरिने छ ।^३

९.२६. व्यवसाय

व्यवसाय भनेको कुनै विषयप्रतिको निश्चित धारणा वा निर्णय हो । जस्तै— त्यस रोगको कारण यो हो र उपचार यो हो भनेर निश्चयका साथ भन्नु व्यवसाय हो ।^४

९.२७ अर्थापत्ति

एउटा अर्थ भनेपछि अर्को अर्थ नभनिए अर्थ स्वतः ज्ञान हुनु अर्थापत्ति हो । जस्तै: यस रोगको उपचार शल्यक्रिया हो । यहाँ नभनिएको अर्थ हो त्यो रोग औषधि खाएर मात्र निको हुँदैन ।^५

९.२८. सम्भव

जसको जहाँबाट उत्पत्ति सम्भव हुन्छ, त्यही नै त्यसको सम्भव हो । जस्तै— पञ्च महाभूतबाट शरीर बनेको हुन्छ । अर्थात् पञ्चमहाभूत शरीरको सम्भव हो ।^६

१ चरक-संहिता, २०१३, वि. द. ४४

२ चरक-संहिता, २०१३, वि. द. ४५

३ चरक-संहिता, २०१३, वि. द. ४६

४ चरक-संहिता, २०१३, वि. द. ४७

५ चरक-संहिता, २०१३, विमानस्थान द. ४८

६ चरक-संहिता, २०१३, वि. द. ४९

९.२९. अनुयोज्य

सामान्य रूपबाट भनिएको अर्थमा केही अभाव वा अपूर्णता हुँदा त्यहाँ थप प्रश्न उब्जिन्छ । त्यसपछि विशेष रूपले अर्थज्ञानका लागि जुन दोस्रो वाक्य प्रयोग गरिन्छ; त्यो अनुयोज्य हो । जस्तै: यो रोग औषधि खाएर निको हुन्छ भनेपछि त्यहाँ कस्तो औषधि भोल कि चक्की भनेर प्रश्न आउँछ; जसको स्पष्टताका लागि अर्को वाक्य पनि अपेक्षित हुन्छ ।^९

९.३०. अननुयोज्य

अनुयोज्यको विपरीत अननुयोज्य हुन्छ ।^९

९.३१. अनुयोग

प्रतिज्ञा वाक्यमा कारण सोध्नेवाला वाक्य अनुयोग हो । जस्तै : कसैले भन्छ— पुरुष नित्य हुन्छ अनि प्रतिवादीलाई पुरुषको अनित्यताको कारण सोधिन्छ भने त्यो अनुयोग हो ।^९

९.३२. प्रत्यनुयोग

प्रत्यनुयोग भनेको प्रश्नमाथि नै प्रश्न गर्नु हो । जब प्रश्न उठ्छ त्यसपछि त्यस प्रश्न राख्नुको कारण सोधिनुलाई प्रत्यनुयोग भनिन्छ ।^{१०}

९.३३. वाक्यदोष

वाक्यदोष भनेको वाक्यमा दोष हुनु हो । जुन निम्न प्रकारका हुन्छन् । यी दोषहरू हुँदा पनि वाक्यको अर्थमा कुनै क्षति भएको भने हुँदैन ।^{११}

(क) न्यून : प्रतिज्ञा, हेतु, दृष्टान्त आदि कुनै एकको अभाव हुनु न्यून हो ।

(ख) अधिक : अप्रासङ्गिक वाक्य अधिक हो । यसअन्तर्गत पुनरुक्त (शब्दपुनरुक्त र अर्थपुनरुक्त) पर्दछ; जहाँ अर्थ पुनरुक्त (भेषज, औषध, साधन, एउटै अर्थमा प्रयोग शब्द पुनरुक्त; भेषज भेषज, दुई पटक दोहोरिनु)

७ चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.५०

८ चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.५१

९ चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.५२

१० चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.५३

११ चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.५४

(ग) अपार्थक्य : अर्थयुक्त शब्दहरूसँग असम्बन्धित मेल । जस्तै—चक्र, तक्र, वंश, वज्र आदि ।

(घ) अनर्थक्य : केवल अक्षरको समुदाय मात्र, परन्तु अर्थहीन ।

(ङ) विरुद्धम् : दृष्टान्त, सिद्धान्त र समय (आयुर्वेदिक समय, याज्ञिक समय र मोक्ष शास्त्रिक समय) को विपरीत ।

९.३४. वाक्य-प्रशंसा

वाक्य वाक्यदोषबाट रहित हुनु वाक्यप्रशंसा हो; जसमा निम्न प्रशंसा पर्दछन्— अन्यून, अनधिक, अर्थावत, अनपार्थक्य, अभिरुद्ध र अधिगतपदार्थम् ।^१

९.३५. छल

छल परिषद् (ठग्नका लागि प्रयुक्त), अर्थाभास (अर्थको आभास मात्र), अनेकार्थ (निष्प्रयोजन) र वाग्जाल मात्र हो ।^२ छल दुई प्रकारका छन् :

(क) वाक्छल : सामान्य अर्थमा प्रयुक्त वाक्यहरूको वक्ताको अभिप्रायका विरुद्ध अर्थको कल्पना गर्नु वाक्छल हो । जस्तै— कसैले चिकित्सकलाई यो नवतन्त्र चिकित्सक हो भनेपछि त्यस चिकित्सकले त्यस कुरालाई हो, मैले नौओटा तन्त्र अध्ययन गरेको छैनँ, एउटै अध्ययन गरेको छु भनेर वङ्ग्याउनु वाक्छल हो ।

(ख) सामान्य छल : यथासम्भव सामान्य शब्दद्वारा भनिएको अर्थमा अर्थान्तरको सामान्य योग भएर अद्भुत अर्थान्तरको कल्पना गर्नु सामान्य छल हो । जस्तै— सत् औषधिले सत् रोगको नाश हुन्छ । अर्थात् सत् कासबाट सत्क्षयको पनि नाश हुन्छ ।

९.३६. अहेतु

अहेतु तीन प्रकारका छन्^३ :

(क) प्रकरणसमअहेतु : जो पक्ष हुन्छ, त्यसैलाई कारण बनाउनु प्रकरणसम अहेतु हो । जस्तै— शरीरभन्दा भिन्न आत्मा नित्य छ । हेतु : जुन कारणले आत्मा भिन्न हुन्छ त्यसैले नित्य हो किनकि शरीर अनित्य हुन्छ । यहाँ आत्माको नित्यता पक्ष (जहाँ साध्य हुन संदिग्ध हुन्छ) हो ।

१ चरक-संहिता, २०१३, विमानस्थान ८.५५

२ चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.५६

३ चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.५७

(ख) संशयसम अहेतु : जुन संशयको हेतु हुन्छ, त्यसै संशयलाई दूर गरिन्छ भने त्यसलाई संशयसम अहेतु भनिन्छ । संशयको जुन हेतु हुन्छ, त्यही सन्देह नाशको कारण हुन सक्दैन ।

(ग) वर्ण्यसम अहेतु : जुन हेतु वर्णन गर्न योग्य विशेषताबाट मुक्त नहुनु वर्ण्यसम अहेतु हो ।

९.३७. अतीतकाल

जे पहिले भनिसक्नुपर्ने थियो; त्यसलाई पछि भन्नुलाई नै अतीतकाल भनिन्छ । बितेको वादविवादका आधारमा कसैलाई पराजय गर्न सकिँदैन, किनकि अतीतकाल दोषयुक्त हुन्छ । जस्तै— यदि कसैले सही समयमा विपक्षीलाई पराजय गर्दैन र पछि कुनै बेला गर्ने गर्छ भने ढिलाइको कारण त्यो अप्रभावी हुन्छ ।^४

९.३८. अपालम्भ

गलत मान्यतामा आधारित हेतु (साध्यलाई प्रमाणित गर्न असमर्थ हेतु) मा खोट देखाउनु अपालम्भ हो ।^५

९.३९. परिहार

अपालम्भ दोषयुक्त वचनलाई निराकरण गर्नु परिहार हो । जस्तै— सजीवताको चिह्न जीवन रहेसम्म रहन्छ र जब हराउँछ; तब जीवन रहन्न । अतः आत्मा शरीरभन्दा भिन्न हो र यो नित्य हुन्छ ।^६

९.४०. प्रतिज्ञाहानि

प्रतिज्ञाहानि भनेको प्रश्न गरिएपछि व्यक्तिले आफ्नो वास्तविक प्रतिज्ञालाई छोड्नु हो । जस्तै—कसैले पहिले आत्मा नित्य हुन्छ भनी प्रतिज्ञा बनाउँछ तर जब प्रश्न गरिन्छ; त्यसपछि उसले आत्मा अनित्य हुन्छ भन्ने प्रतिज्ञा राख्नु प्रतिज्ञाहानि हो ।^७

४ चरक-संहिता, २०१३, विमानस्थान ८.५८

५ चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.५९

६ चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.६०

७ चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.६१

९.४१. अभ्यनुज्ञा

अभ्यनुज्ञा भनेको इच्छित वा अनिच्छित परिस्थितिहरूको स्वीकारोक्ति हो ।^१

९.४२. हेत्वन्तर

हेत्वन्तर त्यो हो; जहाँ पुष्ट कारण (प्राकृत हेतु) का ठाउँमा केही अपुष्ट कारण (विकृत हेतु) भनिन्छ ।^२

९.४३. अर्थान्तरम्

अर्थान्तर भनेको सान्दर्भिक कुराका स्थानमा अर्कै कुरा व्यक्त गर्नु हो । जस्तै : ज्वरको लक्षण भन्नुपर्ने ठाउँमा कुष्ठरोगका लक्षणहरू भन्नु ।^३

९.४४. निग्रहस्थान

निग्रहस्थान त्यो हो; जसबाट व्यक्ति पराजित हुन्छ । विद्वत् सभामा तीन पटकसम्म दोहोर्‍याउँदा समेत भनाइ नबुझ्नु वा सन्दर्भ नमिलेको बेला प्रश्न गर्नु तथा सन्दर्भ मिलेको बेला प्रश्न नगर्नु निग्रहस्थानान्तर्गत पर्दछन् । प्रतिज्ञाहानि, अभ्यनुज्ञा, कालातीत वचन, अहेतु, न्यूनम्, अधिकम्, व्यर्थम्, अनर्थकम्, पुनरुक्तम्, विरुद्धम्, हेत्वन्तरम् र अर्थान्तरम् धेरै वा कम हुनु हारका कारणहरू हुन् ।^४

१०. तद्विद्य सम्भाषाको महत्त्व

सम्भाषा ज्ञानशास्त्रका साधनहरूमा विशेष साधन मानिन्छ । आयुर्वेद चिकित्सकहरूका विचमा नै आयुर्वेद विषयको सम्भाषा गरिनुपर्दछ भनिएको छ, अरू अन्य विषयमा गरिनु हुन्न । विद्वत् सम्भाषामा असान्दर्भिक, अशास्त्रीय, अपरीक्षित, अपुष्ट, बाझिने, असामाजिक विषय प्रस्तुत गर्नु हुँदैन । जे पनि तर्कयुक्त मात्र प्रस्तुत गर्नुपर्दछ । वादविवादका सबै विवादित विषयहरू तर्कयुक्त हुने र भ्रमरहित हुने हुँदा त्यसबाट चिकित्साशास्त्रको प्रवर्धन हुन्छ । बुद्धिको परिष्कार गरी चिकित्सामा उत्कृष्टता ल्याउँछ^५ ।

१ चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.६२

२ चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.६३

३ चरक-संहिता, २०१३, विमानस्थान ८.६४

४ चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.६५

५ चरक-संहिता, २०१३, वि. ८.६७

विद्वत्ता (ज्ञान)मा निखार तब आउँछ; जब त्यस विद्याका विशेषज्ञहरूसँग त्यस विषयमाथि चर्चा गरिन्छ, जुन यस प्रकारको सम्भाषामा हुन्छ। चर्चा चाहे जिज्ञासु भावनाले गरियोस् वा अजिज्ञासु दुवै परिस्थितिमा सम्भाषामा ज्ञानको वृद्धि हुन्छ। त्यस विषयको ज्ञानमा पूर्णता आउँछ या स्थायित्व आउँछ। यस प्रकार तद्विद्यसम्भाषाले ज्ञानसंवर्धन र यशोवर्धनका लागि आफ्नो महत्त्वपूर्ण स्थान राख्दछ। वैज्ञानिक (प्रविधियुक्त), व्यवस्थित एवम् अनुशासित रूपमा यसको प्रयोग आजको तर्कप्रधान समाज र समयमा पनि क्षेत्रगत ज्ञान आर्जनका लागि उत्तिकै महत्त्वपूर्ण र आवश्यक देखिन्छ।

सन्दर्भ ग्रन्थसूची

- चरक-संहिता, रिसर्च, ट्रेनिङ्ग एण्ड स्किल डेभलपमेन्ट सेन्टर, द चरक-संहिता न्यू एडिसन् प्रोजेक्ट, भारत, सन् २०१३ (<http://www.carakasamhitaonline.com>)
- सुश्रुत-संहिता (सु.सं.), डल्हण टीका (सन् २०१४), (सम्पादक) वैद्य यादवजी विक्रमजी आचार्य, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी, भारत।
- शुक्ल, विद्याधर (सन् २००५), पदार्थविज्ञान दर्पण, वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन।
- सुवेदी, काशीराज शर्मा (वि.सं. २०७०), आयुर्वेद दर्शनको रूपरेखा (पदार्थविज्ञान), काठमाडौं।
- सापकोटा, चन्द्रराज (वि.सं. २०७१), आयुर्वेदको बृहत् इतिहास, काठमाडौं : विद्यार्थी पुस्तक भण्डार।
- माधव निदान (मा.नि.) (सन् १९८९), आचार्य माधव, विजयरक्षित- श्री कण्ठदत्त विरचित मधुकोष व्याख्या, श्री सुदर्शन शास्त्रीकृत विद्योतिनी हिन्दी टीकासहित (उत्तरार्ध), वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत संस्थान।

महायान बौद्ध दर्शनमा महाकरुणाको स्थान

नेत्र आचार्य

१. पृष्ठभूमि

दार्शनिक अभिव्यक्तिहरू सहज बोधगम्य नहुँदा वाणीविलासमा सीमित रहने गरेका छन्। बुद्धले गहन दर्शनलाई पनि कथाप्रसङ्ग या गाथा मिसाएर रोचक र श्रवणीय बनाएर प्रस्तुत गर्नुभयो। बुद्धले दर्शनका गुत्थीहरूलाई जीवनको दैनन्दिनीसँग अभिन्न बनाइदिनुभयो। यस प्रकार दर्शन र अभ्यास अभिन्न भएका कारण दर्शनमा जीवन्तता कायम रह्यो। यही कारणले बौद्ध दर्शन पच्चिस सय वर्षपछि पनि कोटिकोटि मानिस अध्ययन, श्रवण र अभ्यास गरी लाभान्वित भइरहेका छन्।

समस्त बौद्ध दर्शनमा शील, समाधि र प्रज्ञा प्रमुख विषय हुन्। शील पालनापूर्वक समाधिको अभ्यास गर्नु र प्रज्ञोदय हासिल गर्नु हरेक साधकको ध्येय हो। जीवन यसै पनि उसै पनि दुःखमय छ। प्रज्ञोदयले मात्र दुःखमुक्ति सम्भव हुन्छ। अतः प्रज्ञोदय मुख्य ध्येय हो। बुद्धले दुःखमुक्तिको शृङ्खला बताउनुभयो : दुःख छ, दुःखको कारण छ, दुःखको निरोध छ र दुःख निरोधगामिनी प्रतिपदा छन्। यी चार आर्यसत्य बौद्ध दर्शनका केन्द्रीय विषय हुन्। दुःखमुक्तिका लागि बुद्धले आर्य अष्टाङ्गिक मार्ग देशना गर्नुभयो। प्रतीत्यसमुत्पादको सिद्धान्त सुभाउनुभयो। कसरी अनित्य, दुःख र अनात्माको साक्षात्कार गर्ने भन्ने विधि र पद्धति देशना गर्नुभयो। पञ्चशील, षट्पारमिता र चतुर्ब्रह्मविहारको भाव देशना गर्नुभयो। कालक्रममा बुद्धका शिक्षा अभ्यास गर्ने साधकहरूको रुचिवैचित्र्यका कारण थेरवाद र महायान (वज्रयान समेत) विकसित हुँदै गए।

थेरवादलाई श्रावकयान भनिन्छ; जसअन्तर्गत वैभाषिक र सौत्रान्तिक दुई मुख्य धार छन्। महायान-वज्रयानमा माध्यमिक र योगाचार दर्शन मुख्य हुन्। बुद्धका मूल शिक्षालाई हरेक यानले आत्मसात्

गरेका हुन्छन् । तथापि थेरवादले अनित्य, दुःख र अनात्मको साक्षात्कारलाई जोड दिएको पाइन्छ भने महायानले शून्यता साक्षात्कारलाई मुख्य ध्येय मान्दछ । थेरवादले अर्हत्तत्त्व प्राप्तिलाई आदर्श मान्दछ भने महायानले बोधिसत्त्वलाई आदर्श मान्दछ । यही कारणले महायानलाई बोधिसत्त्वयानसमेत भनिन्छ ।

‘बुद्धो भवेयं जगतो हिताय ।’ यो महायान या बोधिसत्त्वयानको आदर्श वाक्य हो । समस्त प्राणीको कल्याण गर्ने भावना सबैप्रति करुणाका कारण पैदा हुन्छ । करुणा पैदा हुनु बोधिचित्त जागृनु हो । सम्बोधि लाभ गरेपछि मात्र आफ्नो र अरूको कल्याण गर्न सम्भव हुन्छ । अतः सत्त्वहरूको हिताकाङ्क्षी साधकले बोधिचित्त पैदा गर्नु र त्यसको अभ्यास गर्नु वाञ्छनीय मानिन्छ । बोधिचित्त अभ्यास गर्ने साधक बोधिसत्त्व कहलाउँछ र बोधिसत्त्वले कालान्तरमा बुद्धत्व प्राप्त गर्छ । यस प्रकार महायान बौद्ध दर्शनको आधार महाकरुणा हो भन्ने प्रस्ट हुन्छ ।

महायान बौद्ध दर्शनको केन्द्रीय विषय भएर पनि ओभेलमा परेको महाकरुणा यस आलेखको प्रतिपाद्य विषय हो ।

२. महायानको वैशिष्ट्य

बुद्धको मूल स्वभाव करुणालाई शिरोधार्य गरेको हुँदा महायान बृहत् यान बनेर विख्यात भएको हो । महायानको वैशिष्ट्य केलाउँदा यो यथार्थ स्वयमेव प्रकट हुन्छ । महायान शब्दको व्युत्पत्ति यस प्रकार गर्न सकिन्छ : महच्च तद् यानं महायानम् अर्थात् जुन मार्ग बृहत् छ, त्यही महायान हो । (यायते अनेनेति यानम् अर्थात् जसमार्फत यात्रा गरिन्छ, त्यो यान हो । यस प्रकार मार्गका अर्थमा यान शब्द प्रयुक्त भएको देखिन्छ ।) आचार्य असंगले *महायानसूत्रालंकार* ग्रन्थमा महायानका निम्न सात महत्ता प्रकट गरेका छन्—

आलम्बनमहत्त्वं च प्रतिपत्तेर्द्वयोस्तथा

ज्ञानस्य वीर्यारम्भस्य उपाये कौशलस्य च ।

उदागममहत्त्वं च महत्त्वं बुद्धकर्मणः ।

एतन्महत्त्वयोगाद्धि महायानं निरुच्यते ॥ (१९ : ५९।६०।)

बोधिसत्त्वले श्रावकयान, प्रत्येक बुद्धयान र बोधिसत्त्वयानसँग सम्बद्ध सूत्रहरूको विधिवत् अभ्यास गरेका हुन्छन् । तिनका लागि कुनै पनि सूत्र या शास्त्र हेय हुँदैन । किनभने विविध विषयको ज्ञान भए मात्र फरक स्वभाव भएका मानिसलाई यथोचित मार्गदर्शन गर्न सकिन्छ । हर सम्भव उपदेश र उपायले सबैको कल्याणका लागि प्रयत्नशील रहनुमा

बोधिसत्त्वको करुणा भल्किन्छ । सबै प्राणीलाई बुद्धत्व प्राप्त गराउनु र त्यसो गर्न सक्षम हुन पहिला आफैले बुद्धत्व प्राप्त गर्नु— यी साधनामा तल्लीन हुनु महायानको दोस्रो वैशिष्ट्य हो । पुद्गल-नैरात्म्य र धर्म-नैरात्म्यको प्रतिवेधद्वारा क्लेशावरण र ज्ञेयावरणसमेत ग्रहण गर्ने लक्ष्य महायानको अर्को वैशिष्ट्य हो ।

सबै प्राणीलाई बुद्धत्व प्राप्त गराउने उद्देश्य अल्पकालमा सिद्ध हुन सक्दैन । दीर्घकालसम्म निरन्तर उत्साहसहित प्रयत्न गर्नका निम्ति वीर्यारम्भको महत्ता हुन्छ । राग, द्वेष आदि क्लेशलाई समेत लक्ष्य प्राप्तिका निम्ति उपयोग गर्न सक्ने कुशलता उपायकौशल हो । क्लेशहरूलाई नष्ट नगर्दा पनि बोधिसत्त्वको चित्त क्लेशहरूले दुःखित हुँदैनन् किनभने उनीहरूले राग, द्वेष आदिलाई समेत मार्गका रूपमा परिणत गरिदिन्छन् । पारमार्थिक हिसाबले नष्ट गर्न योग्य क्लेश हुँदैनन् । ती सबै शून्य हुन्छन् । 'संसारपरित्यागासंक्लेशतः' भनेर आचार्य असंगले संसारको परित्याग पनि नगर्नु र संसारका दोषहरूबाट दूषित पनि नहुनु उपाय कौशल्यको महत्त्व हो भन्ने सुभाएका छन् । सम्यक् सम्बुद्धत्व प्राप्तिसँगै दश बल, चार वैशारद्य र अठार आवेणिक बुद्धधर्महरूको सिद्धि हुन्छ । बुद्धकर्महरू द्वादश चरित्रहरू जस्तो अभिसम्बोधि चरित्र, महापरिनिर्वाण चरित्र आदिद्वारा सत्त्वहरूको कल्याण साधना सत्त्वहरूको कल्याण गर्नु बुद्धकर्म हो । भिन्न रुचि र अधिमुक्ति भएका व्यक्तिहरूलाई धर्मको मार्गमा आकर्षित गर्नु महान् करुणाजन्य बुद्धकर्म हो । यी तमाम वैशिष्ट्यहरू करुणाको भावनाले ओतप्रोत छन्, किनभने बुद्धत्व प्राप्तिको पुनीत उद्देश्य सत्त्वहरूको कल्याण सर्वोपरि हो । करुणाको यस आदर्शले महायानको महत्ता विस्तार गरेको छ ।

महायानलाई बोधिसत्त्वयान पनि भनिन्छ किनभने बोधिसत्त्वको आदर्श महायानको पनि आदर्श हो । बोधिसत्त्वको सङ्कल्प बुद्धो भवेयं जगत्तो हिताय (अद्वयवज्रसङ्ग्रह पृ. ६) हो; जुन माथि उल्लेख भइसकेको छ ।

३. प्रज्ञा र करुणा

महायान दर्शनमा प्रज्ञा र करुणा एउटा पक्षीका दुइटो पङ्ख जस्तै हुन् । एउटा पङ्खको अभावमा पक्षी उड्न सक्दैन । प्रज्ञा र करुणाको अन्योन्याश्रित सम्बन्ध हुन्छ । प्रज्ञाबाट करुणा उदय हुन्छ र करुणाबाट प्रज्ञा उदय हुन्छ । यी दुवैको सहसाधनामार्फत निर्वाणसम्मको यात्रा सम्भव हुन्छ ।

प्रज्ञा भनेको अनित्य, दुःख र अनात्म बुझ्नु हो । बुद्धले देशना गरेका आर्य सत्य हृदयङ्गम गर्नु हो । करुणा अरूको दुःख, पीडा हटाउन इच्छुक हुनु हो । अरूको दुःख हटाउन अग्रसर हुँदा साधक आफू पनि दुःखमुक्त हुँदै जान्छ । अरूलाई खुसी बनाउँदा साधक स्वयम् पनि खुसी हुन्छ । अरूलाई स्वस्थ बनाउँदा साधक स्वयम्ले समेत स्वास्थ्यलाभ गर्छ । यस अभ्यासमार्फत साधकले आफूलाई सबैसँग एकाकार अनुभूति गर्न थाल्छ । विछोड र विभाजन भ्रम मात्र हो । सबैको एकत्व सत्य हो । यो उदात्त अनुभूति प्रज्ञा र करुणाको सहसाधनाले दिलाउँछ । यस प्रकार प्रज्ञा र करुणा निर्वाण साक्षात्कारका साधन हुन् र यी दुवै निर्वाणको प्राकट्यका प्रमाण पनि हुन् ।

महायानी साधना प्रज्ञोदयका लागि हुन्छन् । हरेक साधनाको आरम्भमा आशय विशुद्धिका लागि चतुर्ब्रह्मविहारको अभ्यास गरिन्छ, जसमा करुणा दोस्रो उच्च भावना हो । चतुर्ब्रह्मविहार भावनालाई बुद्धवज्रले *प्रार्थना पुस्तिका* मा यस प्रकार संश्लेषित गर्नुभएको पाइन्छ—

सर्वे सत्त्वाः सुखैश्चैव युक्ताः स्युः सुखकारणैः

भवन्तु सततं मुक्ता दुःखाच्च दुःखकारणात् ।

कदापि वञ्चिता नस्युर्दुःखहीनमहासुखात् ।

दूरादूरद्वेषरागमुक्तोपेक्षास्थिता हि स्युः ॥ (प्रा.पु.— पृ. ८)

सबै प्राणीहरू दुःखबाट र दुःखको कारणबाट मुक्त होउन् भन्ने भाव करुणा हो । हरेक बोधिसत्त्वले करुणाको भावनामार्फत प्रज्ञोदय हासिल गर्ने चेष्टा गर्दछन् ।

आचार्य कमलशील *भावनाक्रम*मा भन्छन् : करुणाद्वारा अभिप्रेरित भएर बोधिसत्त्वले सम्पूर्ण सत्त्वहरूलाई दुःखमुक्त गर्ने प्रतिज्ञा गर्छन् । तदनन्तर आफ्नो आत्मकेन्द्रित प्रवृत्तिलाई अतिक्रमण गरेर बोधिसत्त्वहरू पुण्यसम्भार र ज्ञानसम्भार गर्ने कष्टसाध्य प्रयत्नमा लाग्छन् । पुण्यसम्भार र ज्ञानसम्भार साधना पूर्ण भएका बखत सर्वज्ञतामा पहुँच हुन्छ । अतः सर्वज्ञताको मूल हेतु करुणा भएको हुँदा हरेक बोधिसत्त्व आकाङ्क्षीले यो अभ्यासको आरम्भदेखि नै हृदयङ्गम गर्नु वाञ्छनीय मानिन्छ (पृ. ४२-४३) । *महाप्रज्ञापारमितापदेशशास्त्र*मा साधकले गहनतम समाधि लाभ गरे पनि मनमा प्राणीहरूप्रति करुणा छैन भने आन्तरिक धर्मका रूपमा उदाएका सुन्दर मानसिक अनुभूतिहरूका कारण खुसी हुन सक्दैन भनिएको छ ।

करुणा र महाकरुणाका सम्बन्धमा बौद्ध दर्शन सम्प्रदायहरूमा किञ्चित् भिन्न दृष्टिकोण छ । अभिधर्मसँग सम्बन्धित ग्रन्थहरूमा महाकरुणा समस्त प्राणीप्रति करुणाका कारण पैदा हुन्छ र यसले समस्त

प्राणीको रक्षा गर्ने मनशाय राखेको हुन्छ । महाकरुणा शुद्ध चित्तबाट उदय हुन्छ र सबै सत्त्वप्रति निरन्तर र समान ढङ्गले निर्देशित हुन्छ ।

सर्वास्तिवादीको अभिधर्म महाविभाषामा करुणा र महाकरुणाविच आठ भिन्नता देखाइएको पाइन्छ । करुणा द्वेषको अभाव हो तर महाकरुणा अज्ञानको अभाव हो । करुणा सामान्य दुःखमा परेका प्राणीप्रति लक्षित हुन्छ तर महाकरुणा तीनै प्रकारका दुःखमा परेका प्राणीप्रति लक्षित हुन्छ । करुणा कामधातु लोकका प्राणीप्रति लक्षित हुन्छ तर महाकरुणा तीनै लोकका प्राणीप्रति लक्षित हुन्छ । करुणा कामधातु लोकप्रतिको अनासक्तिबाट पैदा हुन्छ तर महाकरुणा भवाग्रहप्रतिको अनासक्तिका कारण उदय हुन्छ ।

३.१ बोधिसत्त्वयानमा करुणा

महायान मूलतः बोधिसत्त्वयान हो । सम्पूर्ण प्राणीको हित र सुखका लागि सम्यक् सम्बुद्धत्व प्राप्त गर्न उत्सुक साधकलाई बोधिसत्त्व भनिन्छ । बोधिचित्त उत्पाद गरेसँगै साधक बोधिसत्त्व कहलाउँछ । बोधिसत्त्व पद कति गरिमामय हुन्छ आचार्य शान्तिदेवले *बोधिचर्यावितारमा* यसरी उल्लेख गरेका छन् :

भवचारकबन्धनो वराकः सुगतानां सुत उच्यते क्षणेन ।

सनरामरलोकवन्दनीयो भवति स्मोदित एव बोधिचित्ते ॥ (१।११॥)

बोधिचित्त उत्पन्न हुँदा संसाररूपी कारावासमा बन्धनमा परेको दीन-हीन व्यक्ति एक क्षणमा सुगत पुत्र कहलिन्छ । यस प्रकार चित्तमा करुणा पैदा हुनासाथ मानिसको आन्तरिक रूपान्तरण हुन्छ, अरूले हेर्ने दृष्टिकोणसमेत रूपान्तरण हुन्छ । चेतनाको उद्विकासका निम्ति करुणाको महत्ता अप्रतिम हुन्छ ।

३.२ पारमितायानमा करुणा

महायानलाई पारमितायान पनि भनिन्छ । बुद्धत्व प्राप्तिका लागि छओटा पारमी पूरा गर्नुपर्ने हुँदा पारमिताको विशेष महत्त्व छ । बोधिसत्त्वले आफ्ना सङ्कल्प पूरा गर्न दान, शील, क्षान्ति, वीर्य, ध्यान र प्रज्ञा यी षट् पारमिता पूरा गरेको हुनुपर्छ । दान, शील, क्षान्ति, वीर्य र ध्यान पारमिता पुण्य हुन् । यी पाँच पारमितालाई एउटै शब्दमा **करुणा** पनि भनिन्छ (*बौद्धदर्शन प्रस्थान*, भूमिका खण्ड) । प्रज्ञा पारमिता नै त्यो प्रज्ञा हो; जसको उदयलाई ज्ञानोदय, निर्वाण या बुद्धत्व भनिन्छ ।

प्रज्ञा पारमिता सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण पारमिता हो तथापि निर्वाण प्राप्तिका निम्ति यो पर्याप्त हुँदैन । करुणा अर्थात् अन्य पाँच पारमिताको

अभावमा प्रज्ञापारमिता लँगडो हुन्छ । निर्वाण नगरीमा प्रवेशका निम्ति प्रज्ञाचक्षु र करुणापाद उत्तिकै आवश्यक हुन्छन् । प्रज्ञाले बाटो देखाउँछ, करुणाले त्यसमा यात्रा सम्भव तुल्याउँछ । यस प्रकार पारमितायानमा करुणाको अपार महिमा प्रकट हुन्छ ।

३.३ मन्त्रयानमा करुणा

महायानको अर्को नाम मन्त्रयान पनि हो । मन्त्रयानलाई वज्रयान, उपाययान, फलयान, तन्त्रयानलगायत नामले पनि जानिन्छ । पारमितायानको तुलनामा उपायकौशल्य अधिक हुने हुँदा यसलाई उपाययान भनिएको हो । प्रज्ञा र उपायको युगबद्धता मन्त्रयानको विशेषता हो । उपाय करुणाको पर्यायवाची हो ।

मन्त्रयान साधनामा मनमा करुणा जगाउनका लागि आर्यावलोकितेश्वरको अभिषेक ग्रहण गरिन्छ । अवलोकितेश्वरको साधनामार्फत यथाशीघ्र महाकरुणाको उत्पत्ति सम्भव हुन्छ (महायान बौद्ध धर्मका साधना क्रम और काय व्यवस्था पृ. २४३) । सम्यक् दृष्टिविना सम्यक् चर्या सम्भव हुँदैन । सम्यक् चर्याविना सम्यक् भावना हुन सक्दैन । अतः मन्त्रयानमा सम्यक् दृष्टिको पनि उत्तिकै महत्त्व हुन्छ । सबै वस्तु र सत्त्वहरूको निःस्वभावताको ज्ञान हुनु सम्यक् दृष्टि हो ।

बौद्ध दर्शनमा मुख्यतः तीन प्रकारको करुणा व्यवहृत हुन्छ : सत्त्वालम्बना, धर्मालम्बना र निरालम्बना करुणा । प्राणीहरू र तिनका दुःख, विपरिणाम दुःख र संस्कार दुःख यी तीन प्रकारका दुःखहरूलाई आलम्बन बनाउने हुँदा प्रारम्भिक करुणा सत्त्वालम्बना करुणा हो । यही करुणा अभ्यासका बलमा विकसित हुँदै धर्मालम्बना करुणामा परिणत हुन्छ ।

बौद्ध दर्शनका अनुसार पुद्गलको सत्ता हुँदैन । पुद्गल जड र चेतनाको पुञ्जमात्र हुन्छ, तैपनि ऊ दुःखी हुन्छ किनभने उसमा यो स्थिति, धर्मताको अज्ञान हुन्छ । यस्ता सत्त्वहरूलाई दुःखबाट मुक्त गर्ने अभिलाषा धर्मालम्बना करुणा हो । वस्तुतः प्रज्ञाद्वारा विचार गर्दा सबै धर्म निःस्वभाव अर्थात् शून्य हुन्छन् । वस्तुतः सबै सत्त्व र तिनका दुःख पनि निःस्वभाव नै हुन्छन् । तैपनि शून्यताको बोध हुँदाहुँदै पनि करुणावश बुद्ध एवम् बोधिसत्त्वले दुःखी प्राणीहरूको दुःख मेट्ने प्रयास गर्दछन् । उनीहरूको यस्तो करुणालाई निरालम्बना करुणा भनिन्छ (बौद्धदर्शन प्रस्थान, भूमिका खण्ड) ।

आचार्य चन्द्रकीर्तिले महायान बौद्ध दर्शनको प्रसिद्ध ग्रन्थ माध्यमिकावतारको मङ्गलाचरणमा करुणालाई प्रणाम गरेर महाकरुणा सबै

बोधिसत्त्वहरू एवम् बुद्धकी जननी हुन् भन्ने यथार्थ अभिव्यक्त गरेका छन् । महाकवि श्री हर्षदेवले 'नागानन्द' नाटकको मङ्गलाचरणमा बुद्धलाई 'मिथ्या कारुणिकोऽसि' भनी मारबन्धुहरूले ईर्ष्या प्रकट गरेको सुन्दर चित्रण गरेका छन् । भगवान् बुद्ध महाकारुणिक नामले चिनिने गरेको यथार्थ मारबन्धुहरूको ईर्ष्यामा समेत प्रस्ट हुन्छ । करुणालाई बोधिसत्त्वयानका दुई प्रमुख पक्ष प्रज्ञा र उपायमध्ये उपायको पर्यायवाचीका रूपमा बुझिन्छ । प्रज्ञा जीवन र जगत्को शून्यताको ज्ञान हो र उपाय त्यसलाई प्राप्त गर्ने साधना विधि हो । शून्यता र करुणाको युगबद्धता बोधिसत्त्वयानको विशेषता हो ।

भगवान् बुद्धले महायानको उपदेश नानाधिमुक्ति सत्त्वहरूप्रति अजस्र करुणा राखेर दिनुभएको मानिन्छ । सम्भोगकायद्वारा बुद्धले गृद्धकूट पर्वतमा महायान सूत्रहरूको उपदेश दिनुभएको थियो । सम्भोगकाय बुद्धले भिन्न रुचि र क्षमताका सत्त्वहरूको कल्याणका निम्ति करुणाले ओतप्रोत भई धारणा गर्नुभएको थियो ।

३.४ स्वयम्भूका दुइटा आँखा : प्रज्ञा र करुणा

स्वयम्भूको आधार गुम्बजले सम्पूर्ण जगत्को प्रतिनिधित्व गर्छ । जब मानिसमा भवचक्रको बन्धनबाट मुक्त हुनुपर्छ भनी जागरण आउँछ, उसका प्रज्ञा र करुणारूपी दुई आँखा खुल्छन् र उसले निर्वाणको साक्षात्कार गर्छ । यस प्रकार स्वयम्भूका दुइटा आँखामध्ये एउटाले प्रज्ञा र अर्काले करुणा अभिव्यक्त गर्छन् । जागरणका निम्ति प्रज्ञा र करुणा दुवैको एक साथ साधना अत्यावश्यक हुन्छ । आकाशमा उड्ने पक्षीका दुवै पखेटा सही सलामत भए मात्र उडान सम्भव हुन्छ । प्रज्ञा र करुणाको सहसाधनाबाट मात्र सर्वज्ञता हासिल हुन सक्छ ।

स्वयम्भू शिखरका तेह्र घेराहरूले बुद्धत्व प्राप्तिका लागि तेह्र तह पार गर्नुपर्ने सङ्केत गर्छन् । यसका साथै स्वयम्भूका चारै दिशा र केन्द्र भागमा पञ्चबुद्धको प्रतिमा कुँदिएको पाइन्छ । पञ्चबुद्धले मानिसका मनमा तृष्णा, वासना, क्षोभ आदि क्लेशलाई बुद्ध गुणमा परिवर्तन गर्नुपर्ने आवश्यकता र युक्ति सुझाउँछन् ।

३.५ मञ्जुश्री बोधिसत्त्वको करुणा

पानीले भरिएको कालीहृदलाई ध्यानदृष्टिले हेर्दा सुन्दर बस्ती बन्न सक्ने देखेपछि मञ्जुश्री बोधिसत्त्वले चोभारको गल्छीमा खड्गले काटी पानीको निकास गराएको र काठमाडौँ उपत्यका बस्न योग्य बनाएको कथा

प्रसिद्ध छ। नेपालको राजधानीका रूपमा विकसित कान्तिपुर उपत्यका मञ्जुश्री बोधिसत्त्वको करुणाको देन हो ।

३.६ अवलोकितेश्वर बोधिसत्त्वको करुणा

लोकेश्वर, आर्यावलोकितेश्वर, करुणामय, पद्मपाणि, लोकेश्वर आदि नामबाट परिचित अवलोकितेश्वर महान् कारुणिक बोधिसत्त्व हुन् । अमिताभ बुद्धको कुलमा पैदा भएका यी बोधिसत्त्व सदैव लोकको कल्याण गर्नका निम्ति तल हेरिरहने, अवलोकन गरिरहने स्वभाव भएका कारण अवलोकितेश्वर भनी चिनिएका हुन् ।

सत्त्वहरूको कल्याणका निम्ति अवलोकितेश्वरको अपार करुणाका सम्बन्धमा धेरै कथाहरू प्रचलित छन् । भगवान् बुद्धका अनुसार कुनै समयमा उहाँ सुगन्धमुख नामको व्यापारीको छोरा भएर जन्मेको कथा छ । त्यति बेला मैले विपश्ची तथागतले आर्यावलोकितेश्वरका बारेमा देशना गरेको सुनेको थिएँ । शिखी तथागतसँग समेत उहाँको कारुणिक चरित्र सुनेको थिएँ । आर्यावलोकितेश्वरले कहिले बुद्धका रूपमा जगत् उद्धार गर्नुहुन्थ्यो त कहिले प्रत्येक बुद्ध, अर्हत् भएर उद्धार गर्नुहुन्थ्यो । त्यति मात्र होइन, महादेव, नारायण, इन्द्र, चन्द्र, सूर्य आदिको रूप लिएर राजा, राजपुरुष, मातापिता आदिको रूप धारण गरेर पनि प्राणीहरूको कल्याण गर्नुहुन्थ्यो । पूर्वजन्महरूमा मैले उहाँको करुणाका धेरै गुणगान सुनेको छु । अवलोकितेश्वरले परात्मपरिवर्तन ध्यान साधना गर्नुहुन्छ । यो साधना महायान बौद्ध दर्शनमा उल्लेख्य मानिन्छ ।

समस्त प्राणीहरू म आफैं हुँ, पराई होइनन् भनी हृदयङ्गम गर्ने पद्धतिलाई परात्मपरिवर्तन भावना भनिन्छ । यो भावना गर्दा मलाई रोग, शोक, दुःख मन नपरे जस्तै अरूलाई पनि मन पार्दै न । अतः आफूलाई जति माया गर्छु उति नै अरूलाई पनि गर्नु मनासिब हो भन्ने चित्त उत्पन्न हुन्छ । अवलोकितेश्वरले यही ध्यान भावना गर्नुहुन्छ । आचार्य शान्तिदेव बोधिचर्यावतारमा भन्नुहुन्छ :

आत्मानं चापराञ्चैव यः शीघ्रं त्रातुमिच्छति ।

स चरेत्परमं गुह्यं परात्मपरिवर्तनम् ॥

अर्थात् आफूलाई र अरूलाई समेत जसले यथाशीघ्र कल्याण गर्न चाहन्छ; उसले परात्मपरिवर्तनरूपी यो गुह्य साधना गरोस् । पण्डित दिव्यवज्र वज्राचार्यका अनुसार 'लोकेश्वरमात्मानं भावयेत्' अर्थात् श्री अवलोकितेश्वरलाई आफू नै सम्भक्तनुपर्छ भन्ने भावना पनि परात्मपरिवर्तन भावना हो (बुद्ध बोधि, पृ. ८३) ।

३.७ महाकरुणा : अरूलाई दुःखमुक्त गर्ने तत्परता

बुद्ध र बुद्धप्रेमीले अभ्यास गरेका करुणाका प्रसङ्गहरूले बौद्ध वाङ्मय समृद्ध छ। बुद्धका हरेक चित्रकला र मूर्तिहरूमा प्रज्ञा र करुणा प्रतिबिम्बित हुन्छन्। बुद्धको वरद मुद्राले समस्त प्राणीप्रति करुणा राख्दै तिनलाई दुःखमुक्तिको प्रेरणा दिएको पाइन्छ। करुणान्वित हृदय र प्रज्ञाको आलोक बुद्धका पर्यायवाची भइसकेका छन्। बुद्धको समस्त व्यक्तित्व अवलोकन गर्दा बुद्ध व्यक्ति कम, प्रज्ञा र करुणाका प्रतिमूर्ति अधिक प्रतीत हुन्छन्। बुद्धको यही स्वरूपको वन्दना गर्दै आचार्य मैत्रेयनाथ *अभिसमयालंकार* नामक ग्रन्थमा भन्छन्—

प्रज्ञया न भवे स्थानं कृपया न शमे स्थितिः ।

अनुपायेन दूरत्वमुपायेनाविदूरता ॥ (१।११)

अर्थात् हे भगवान्, प्रज्ञाको उदयले गर्दा तिम्रो संसारबाट मुक्त भइसकेका छौ, तर करुणाले गर्दा निर्वाणमा स्थित छैनौ। उपायको ज्ञान नहुँदा निर्वाण टाढाको अवस्था हो तर उपाय जानेमा सन्निकट छ।

प्रज्ञोदय हुँदा बुद्धले दुःख के हो भन्ने बुझ्नुभयो। यो बोधसँगै उहाँ दुःखमुक्त हुनुभयो। उहाँले संसारतिर दृष्टिपात गर्नुभयो। संसारमा सबै प्राणी शोकाकुल थिए। सबै दुःखैदुःखमा पिल्सिइरहेका थिए। बुद्धका मनमा दुःखी प्राणीहरूप्रति अनायासै महाकरुणा पैदा भयो। दुःखमुक्तिसँगै मनका राग, द्वेष र मोह जस्ता क्लेश नष्ट भए। ती क्लेशमा क्षय भएको ऊर्जा महाकरुणामा रूपान्तरित भयो। जो जति करुणान्वित हुन्छ, ऊ उति नै आनन्दित हुन्छ। आध्यात्मिक आनन्दको रहस्य यही करुणा हो।

महायान बौद्ध दर्शनमा करुणाको अभ्यास मुख्य साधना हो। करुणाको अभ्यासमार्फत नै प्रज्ञोदयसम्म पुग्न सकिन्छ। महायानमा करुणा अद्वेषको अवस्था हो, महाकरुणा अमोहको अवस्था। करुणाले केही व्यक्तिलाई आलम्बन बनाउँछ तर महाकरुणाले सबैलाई आलम्बन बनाउँछ। करुणाको भूमि ध्यान चतुष्टय हो तर महाकरुणाको चतुर्थध्यान। करुणा पृथग्जन, श्रावक र प्रत्येकबुद्धहरूमा आश्रित हुन्छ तर महाकरुणा बुद्धमा। करुणा कामधातु विषयक वैराग्यद्वारा उत्पन्न हुन्छ तर महाकरुणा भवाग्र विषयक वैराग्यद्वारा उत्पन्न हुन्छ। करुणाले परित्राण गर्दैन तर महाकरुणाले परित्राण गर्छ। करुणा केवल दुःखित जनहरूप्रति अभिमुख हुन्छ तर महाकरुणा सबैप्रति अभिमुख हुन्छ।

करुणावान् व्यक्ति दुःखी प्राणीलाई देखेर चुपचाप बस्न सक्दैन। बरु उक्त प्राणीको दुःख हटाउन यथासम्भव, यथाशक्ति प्रयास गर्न थाल्छ।

करुणा दयाभाव मात्र होइन, चित्तको सक्रिय अवस्था हो । करुणाको भावनाले अरूको मद्दत गर्न अग्रसर गराउँछ ।

पाप नगर्नु, पुण्य सञ्चय गरिरहनु र चित्तशुद्धिका लागि ध्यानको अभ्यास गरिरहनु बौद्ध साधना हो । साधकले पुण्य सञ्चयका लागि करुणाको अभ्यास क्रमशः घनीभूत बनाउँदै लैजाने गर्दछ । करुणाको भावना बोधिपथ र साध्य पनि हो । करुणा समस्त बुद्ध धर्म र खास गरी महायानको हृदय हो ।

महाकरुणालाई कतिपय टिप्पणीहरूमा एकअर्कासँग एकाकार भएको महाकरुणा भनिन्छ । यस्तो महाकरुणा उदय भएको बोधिसत्त्वले दुष्ट र अगति परेर जन्मेका प्राणीप्रति समेत निरन्तर करुणा प्रकट गरिरहन्छ ।

४. उपसंहार

करुणाको स्रोत हरेक प्राणीको अन्तर्हृदयमा निहित हुन्छ । कर्म संस्कारहरूका कारण मनमा राग, द्वेष र मोह जस्ता क्लेश भरिएका हुन्छन् । प्रज्ञोदयसँगै यी क्लेश समाप्त हुन्छन् । तदनन्तर क्लेशहरूमा प्रवाहित ऊर्जा स्वतःस्फूर्त रूपले करुणामा रूपान्तरित हुन थाल्छ । प्रज्ञोदयसँगै बुद्धका मनमा प्राणीहरूप्रति करुणा जागेको थियो र करुणाकै कारण प्रज्ञोदय भएको थियो । महाकरुणाले सबै प्राणीलाई समान व्यवहार गर्न सुभाउँछ र हामीलाई गलत बुझ्ने मानिसप्रति समेत सहनशील बनाउँछ । यस प्रकार महायान बौद्ध दर्शनमा महाकरुणाको स्थान उच्च छ; जसले मानवीयताका निम्ति उच्चतर लक्ष्य प्रस्तुत गरेको छ । सत्त्वहरूप्रति अगाध करुणाकै कारण भगवान् बुद्धले निर्वाण प्राप्त गर्नुभयो । लगत्तै ब्रह्मा आदि देवताको आग्रहमा धर्म देशना आरम्भ गर्नुभएको थियो; जुन बुद्धको महापरिनिर्वाणसम्म (पैंतालिस वर्ष) अनवरत जारी रह्यो । करुणाकै कारण बुद्धले अर्हत्तत्त्व प्राप्त भिक्षुहरूको समूह साठी पुगनासाथ तिनीहरूलाई 'चरथभिखवेचारिकां बहुजनहिताय, बहुजनसुखाय, लोकहिताय, लोककल्याणाय, सत्त्वानां विशुद्धाय च' भन्दै फरकफरक दिशामा धर्म देशनाका निम्ति पठाउनुहुन्थ्यो । महायान बौद्ध दर्शनमा बोधिसत्त्वहरू निर्वाणमा प्रवेश थाती राखेर जीवित प्राणीहरूको कल्याणका लागि लोकमा फर्कन उत्सुक हुन्छन् । उनीहरूका निम्ति सबै सत्त्वहरूलाई दुःखमुक्त गर्दाको आनन्द अगाध हुन्छ, त्यही पर्याप्त छ, आफ्नो अरसिक मुक्तिले के गर्नु ? यस प्रकार करुणा महायान बौद्ध दर्शनको हृदय हो ।

प्रज्ञापारमितालाई बुद्धकी जननी भनिन्छ । यद्यपि करुणा बुद्धकी जननीलाई समेत जन्माउने जननी हुन् ।

सन्दर्भ ग्रन्थ

अद्वयवज्र (सन् १९२७), अद्वयवज्र सङ्ग्रहः, ओरियन्टल इन्स्टिट्युट ।

आचार्य, चन्द्रकीर्ति (सन् २०१५), माध्यमिकावतारः, वाराणसी : केन्द्रीय तिब्बती अध्ययन विश्वविद्यालय ।

आचार्य, मैत्रेय (सन् २०१५), अभिसमयालंकारः, क्यालिफोर्निया : जैन पब्लिसर्स कम्पनी ।

आचार्य, असंग (सन् २००६), महायानसूत्रालंकारः, वाराणसी : बौद्ध भारती ।

आचार्य, कमलशील, भावनाक्रमः (दलाई लामा अनूदित), दिल्ली : स्नो लायन पब्लिकेसन ।

आचार्य, नेत्र (अनु.) वि.सं. २०७०, धम्मपद (नेपाली अनुवाद), काठमाडौं : विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।

पलजोर, टासी (सन् २०१५), महायान बौद्धधर्मका साधना क्रम और काय व्यवस्था, वाराणसी : केन्द्रीय तिब्बती अध्ययन विश्वविद्यालय ।

त्रिपाठी, रामशंकर (सन् १९९७), बौद्धदर्शन प्रस्थान, वाराणसी : केन्द्रीय तिब्बती अध्ययन विश्वविद्यालय ।

वज्राचार्य, दिव्यवज्र (सन् २००६), बुद्ध बोधि, काठमाडौं : दिव्यकेशरी परिवार ।

बुद्धवज्र (२०६९), प्रार्थना पुस्तिका, काठमाडौं : व्योमकुसुम बुद्धधर्म सङ्घ ।

शान्तिदेव (सन् २००१), बोधिचर्यावतारः, वाराणसी : बौद्ध भारती ।

श्रीहर्षदेव (सन् १९९७), नागानन्द-नाटकम्, वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन ।



9 789937 723749